Centro Internacional Miranda

Jorge Gantiva Silva

Un ensayo sobre Gramsci

El sentido de la filosofía de la política y la tarea del pensar



Centro Internacional Miranda

República Bolivariana de Venezuela

Ministerio del Poder Popular para la Educación Superior

Presidente

Hugo Rafael Chávez Frías

Ministro del Poder Popular para la Educación Superior

Luis Acuña

Viceministro de Políticas Académicas

Tibisay Hung

Viceministro de Políticas Estudiantiles

Henry Gómez

ganz1912

Jorge
Gantiva Silva

Un ensayo sobre Gramsci

El sentido de la filosofía, de la política y la tarea del pensar



CENTRO INTERNACIONAL MIRANDA

Primera edición: 1998
Segunda edición: 2008

Centro Internacional Miranda
Residencias Anauco Suites, Pent House.
Parque Central, Final Av. Bolívar, Caracas-Venezuela.

Depósito Legal:
ISBN:

Diagramación: Daisy Portillo-Jaimes

Tiraje:

Impreso en Venezuela / *Printed in Venezuela*

República Bolivariana de Venezuela

Ministerio del Poder Popular para la Educación Superior

Presidente

Hugo Rafael Chávez Frías

Ministro del Poder Popular para la Educación Superior

Luis Acuña

Viceministro de Políticas Académicas

Tibisay Hung

Viceministro de Políticas Estudiantiles

Henry Gómez

Contenido

A

mis "viejos"

que han sabido guardar

una sonrisa en los labios.

PRESENTACIÓN

No es fácil construir una nueva escuela, una nueva Universidad. El peso de las ideas del pasado, de dominación, explotación, individualización parece que ha hecho metástasis en todas las dinámicas del hecho pedagógico. Pero la desesperanza hecha cotidianidad también forma parte de la dominación. La esperanza, la ilusión y los sueños por otro mundo posible siempre serán cosa de los pueblos que resisten.

Jorge Gantiva, educador colombiano, quien ha trabajado un buen tiempo en el Centro Internacional Miranda (CIM), nos entrega hoy un texto esperanzador, profundo en el abordaje teórico. **Ensayos sobre Gramsci** es un libro pensado desde la resistencia pedagógica al capitalismo y sus expresiones en los sistemas educativos de nuestro continente, en ese sentido es una síntesis de lucha y un aporte para *"continuar haciendo camino al andar"*. Es un libro que nos habla de las posibilidades de derrota de la ideología del capital desde todos los espacios desde los cuales construye su hegemonía, y la escuela-universidad es uno de ellos.

Con Jorge Gantiva debatimos en muchas oportunidades en el CIM, los insospechados caminos que usa la ideología capitalista

para perpetuarse y las en formas cómo ésta ideología se expresa de manera concreta en cada una de las dinámicas pedagógicas. Gantiva recalca en cada una de sus intervenciones que la revolución Bolivariana es fundamentalmente una revolución educativa. Pero éste respeto y admiración por los logros en la derrota de la exclusión educativa no le limita a la hora de opinar sobre las tareas pendientes en la agenda de transformaciones.

Jorge Gantiva toma distancia respecto a quienes hablan de la educación como proceso neutro, para invisibilizar la presencia de la ideología de la dominación y las expresiones de resistencia que en el aula se manifiestan. Desde esa plataforma, enfoca su preocupación permanente por construir los modelos didácticos, evaluativos, de diseño curricular, planificación educativa, de arquitectura escolar y materiales didácticos, pero fundamentalmente, el modelo de formación de formadores. A partir de estos análisis el autor nos invita a repensar la educación y sus procesos en una perspectiva liberadora.

En Venezuela tenemos la oportunidad, pero también la obligación histórica de reinventar nuestras instituciones educativas para que estén a la altura del nuevo modelo político de democracia participativa y protagónica. Ello implica no sólo transformar la forma de aprender a aprender, sino también los modos de relacionarnos y construir lo público desde ellas. Así como en los barrios los Consejos Comunales y en las fábricas la perspectiva consejista se abre paso, para desarrollar la democracia revolucionaria, en nuestras instituciones educativas es urgente el encuentro con lo nuevo. Esa es la pugna sobre la cual nos hablaba Gramsci y, ahora Gantiva, "entre lo nuevo que no termina de nacer y lo viejo que no termina de morir"

Si lo que nace con la democracia participativa es la dirección colegiada, la gestión de pirámide invertida, el presupuesto participativo, la contraloría social, la revocabilidad del mandato, entre otras dinámicas. Nuestros sistemas educativos deben abrir paso a esa nueva forma de pensar el mundo y la ciudadanía. El reto es romper con las prácticas

hegemónicas de dominación para construir una hegemonía de la libertad, la democracia real, la justicia social, la democracia económica.

El libro de Jorge Gantiva fue escrito para reivindicar la vigencia del pensamiento del revolucionario italiano y, a partir de esta recuperación, contribuir a despertar la esperanza en la utopia socialista luego del derrumbe del socialismo soviético. Esto lo hace un texto con gran pertinencia para nuestros procesos revolucionarios americanos, ya que se ubica en el campo de quienes defendemos la importancia de la otra forma de hacer política, profundamente vinculada a las expectativas y necesidades de los pobres de la tierra.

Esa "gran política" que reivindica el pluralismo crítico en toda dinámica de transformación social, pero también posibilita develar las tensiones existentes entre el Estado y la sociedad civil lo cual demanda una nueva ética de lo político. En ese marco Gantiva sitúa la cuestión del bloque histórico respecto al tema pedagógico y el rol del educador como mediador cultural.

La mediación cultural emerge como una posibilidad para construir pedagogía creativa, una pedagogía que le permita al ser humano conocer su realidad y transformarla. Así, la educación se reafirma como piedra angular de toda transformación social. Estamos seguros que este libro potenciará los debates pedagógicos que el curso de la revolución estamos dando para avanzar en la construcción de una pedagogía bolivariana, creativa, popular, libertaria y justiciera.

Finalmente, es necesario mencionar que la publicación de este libro fue posible gracias a la cooperación del Ministro del Poder Popular para la Educación Superior, Luis Acuna, por intermedio de su viceministra Tibisay Hung, el estimulo permanente de Rubén Reinoso, Carlos Alzualde y Humberto González, así como el trabajo eficiente y silencioso de Jonathan Montilla e Isabel Herrera. Nuestro agradecimiento al señor Alfredo Ayarza de la Editorial Magisterio de Colombia por cedernos los derechos de autor de este texto para su publicación en Venezuela. Soplan vientos de cambio y la solidaridad

está presente en el ambiente como valor transversal de toda transformación.

En Venezuela la revolución dejó de ser una quimera para convertirse en una posibilidad cierta que se abre paso a día. El Bolivarianismo siempre fue un nicho de resistencia al colonialismo y la dependencia, expresiones concretas de la dominación capitalista y en el presente el legado de Bolívar constituye la columna central del pensamiento del cambio en nuestro país.

El hermoso proceso de transformaciones políticas, económicas, sociales; individuales y colectivas que se iniciaron en 1999, han construido una forma de ver el mundo, la libertad, la solidaridad y el socialismo muy propio. Esa nueva visión del mundo liberadora, humanista, democrática, incluyente y justa es la apuesta de los desheredados de siempre; y este libro forma parte de ello.

Luis Bonilla-Molina

Prólogo

El Muro de Berlín aún no ha caído, en Colombia. La llamada "primavera de la democracia" de los pueblos del Este despertó escasamente un esporádico y tibio entusiasmo en la sociedad colombiana. Los acontecimientos de noviembre de 1989 permanecieron como un episodio particular de los países del "socialismo real" y de las viejas nomenclaturas políticas que controlaban una cuarta parte de la población mundial. Las izquierdas de América Latina poco o nada se estremecieron con este fenómeno histórico que signa la época contemporánea. A lo sumo, hubo quienes prefirieron la cooptación, la complacencia acrítica y la renuncia de todo proyecto que no fuera otro que el de la individuación de la vida cotidiana, la ausencia de pensamiento crítico y la pérdida de sentido e identidad de la subjetividad histórica; algunos, con la conciencia culposa, quisieron ver simplemente la "mano invisible" del capitalismo mundial o la "traición" de tal o cual jefe o casta burocrática. A la figura del cínico se unió la del converso.

A diferencia de lo que se cree comúnmente, para el marxismo la caída de todo este sistema con su parafernalia –más allá de la ironía de la historia o de la "astucia de la razón"–, representa la posibilidad de reconstruir su proyecto teórico e histórico a luz de la contemporaneidad que otorga legitimidad y sentido a la propuesta filosófico-política de Marx. La rica y profunda investigación académica, científica y social así lo atestiguan; libre de las anteojeras de los partidos políticos autoritarios, del pensamiento refractario y reduccionista y de los centros de poder internacional, la obra de Marx cobra una particular resignificación a partir de la globalización, del agenciamiento de los sujetos sociales, de la afirmación de la subjetividad y de la revolución del conocimiento.

La caída del Muro fue un acontecimiento mundial que caracteriza la época actual. No obstante, Colombia ha preferido seguir transitando por el túnel de la violencia y de la democracia vacía sin que el "Tratado de paz" que prometió suscribir entre los colombianos haya podido realizarse. El país, como los demonios de Korosawa, rueda al abismo. La maldición del poeta todavía no ha podido conjurarse y la nueva "Vorágine" nos devora bajo múltiples formas del poder, de la simulación y del control. Erich Hobsbawn, en El siglo breve, sitúa a Colombia en la historia por el registro universal de la violencia y el poder clientelista y hegemónico. El signo más revelador de la democracia vacía es la inexistencia de la oposición y la liquidación del pensamiento crítico ya sea por la violencia, por la cooptación o el cinismo de los pragmáticos reinsertados del poder.

"Un ensayo sobre Gramsci" fue escrito con el propósito de recuperar el pensamiento de Gramsci como alternativa intelectual y moral ante una izquierda desgarrada internamente y desorientada filosófica y políticamente, además de renovar el pensamiento y la acción política sobre la base de reinterpretar la nueva época histórica y las transformaciones del mundo del trabajo y del conocimiento.

Pero la tragedia histórica que significó el stalinismo –como modelo autoritario y reduccionista de interpretación, de gestión pública y de

cultura política– ha exigido una radical reconceptualización de la filosofía y de la política a la que Gramsci dio algunas puntadas en claves analíticas y culturales.

Una apuesta para la "mala hora"

La nueva época histórica y la emergencia de la cultura y del conocimiento colocan a Gramsci como un punto de referencia en la reconstitución de la subjetividad. Como fuente de inspiración y búsqueda teórica, de investigación histórica y de renovación política, abre posibilidades para una reorientación del proyecto histórico de los trabajadores y de las clases subalternas. Es un autor clásico reconocido por la filosofía contemporánea que representa, junto con Walter Benjamín, Th. Adorno, Ernest Bloch, José Carlos Mariátegui, Herbert Marcuse, Karl Korsch, entre otros, quizá el marxismo más original y abierto de Occidente. Independientemente de las pretensiones de instrumentalización, hay una doble fortuna de su proyecto filosófico-político: primero, no ser padre putativo de ningún modelo o esquema de interpretación, sino representar una obra abierta para la búsqueda y la renovación teórica e investigativa, histórico-social, lo que a nuestro juicio constituye un "horizonte de pensamiento", un filón de investigación, y segundo porque practica la filosofía de un modo totalmente diferente al uso tradicional, estableciendo una relación creativa con la política, pues asume ésta como proyecto intelectual y moral. Es un pensamiento vivo que tiene el encanto de suscitar las más sugestivas y creadoras interpretaciones en una perspectiva de afirmación y renovación de la praxis.

Gramsci plantea "volver a comenzar por el principio". Pero volver a comenzar no es regresar. "El inicio... del inicio" significa situar la política en el terreno de la cultura, del "sentido común", de las mentalidades de las clases subalternas, de las funciones de la escuela y del arte, del papel de los intelectuales, de la ética y del "mundo del

trabajo". La filosofía de la praxis es un proyecto fundado en la subjetividad política, la cultura y el pensamiento crítico. El trabajo teórico de Gramsci es un diálogo con la cultura y la filosofía de su tiempo que formula en forma de notas, miscelánea y puntos de referencia. No pretende, por otra parte, dar respuestas definitivas, sino buscar aproximaciones y líneas de interpretación novedosas. La filosofía de la praxis fue concebida como política sobre el fundamento de la cultura. En este sentido, su proyecto filosófico significa una interpelación a la historia, una búsqueda teórica en clave cultural, una preocupación emancipatoria en términos de lo que Benjamín denomina *die Jeztzeit*.

Su mérito ha consistido entonces en confrontar el reduccionismo teórico y metodológico e indicar una reconstitución de la filosofía de la praxis. Sus reflexiones teóricas proporcionan valiosas categorías analíticas que adquieren un sentido y pertinencia en la nueva época histórica. He ahí la importancia de las temáticas y categorías analíticas sobre el americanismo y el fordismo, la cuestión meridional, la "revolución pasiva", la "guerra de posiciones", el mundo del trabajo, el lenguaje, la antropología, la educación, la pedagogía, la democracia y las alternativas políticas.

Su actualidad para Colombia es incuestionable. Una izquierda en medio de la quiebra del esquema de Estado-nación y del lento y convulsionado despertar de la sociedad civil. Una época que coloca la política en el centro de la interpelación a la historia. En la explosión de la democracia plural, de la reforma de la política y de la emergencia de la filosofía política, Gramsci tiene una significativa pertinencia porque genera una perspectiva crítica al sentido de la historia, define el agenciamiento de la *ontología*, del poder y de la subjetividad y logra situarse en la línea de pensamiento que sugirió Walter Benjamín en reconocer la derrota de la revolución, en asumir la crítica a la teoría del progreso y a la concepción de la ciencia y de la técnica como razón instrumental de control y dominio que encandelilló al movimiento socialista y en formular la filosofía como cultura política, hegemonía y ontología de la subjetividad.

Gramsci es un pensador para la "mala hora", un teórico de la reconstrucción de la praxis, un "intelectual orgánico" de la cultura democrática y del movimiento social. El poeta Hölderlin decía: Wo aber gefahar ist, wachst // Das Rettende auch*. En la Viena de los años 20, Gramsci advirtió la paradoja del siglo XX: *el mundo es grande y terrible. En sus bellas Lettere dal carcere*, (27-VI-1932) que constituyen una joya literaria, humana y ética, escribió que la adversidad no podía llevarnos a la pérdida de la dignidad y a la renuncia del proyecto histórico: *Hay que quemar todo el pasado y construir una nueva vida. No debemos dejarnos aplastar por la vida que hemos vivido hasta ahora, o, al menos, conservar de ella sólo lo que tuvo de constructivo y hasta de hermoso. Hay que salir de la zanja y arrojar lejos el sapo que se alojó en el corazón. Julia, querida, te abrazo con ternura. (Lettere dal carcere,* 27 de junio de 1932).

Orientaciones de la investigación gramsciana

La monumental *Bibliografia gramsciana*, de John Cammett, ilustra la magnitud de la investigación que sobre Gramsci se realiza en el mundo. Son múltiples los campos de investigación y las disciplinas que tratan temas y categorías analíticas gramscianas: la cuestión de los intelectuales, la hegemonía cultural, las religiones y el "conformismo", el lenguaje, el estado y la sociedad civil, el periodismo, la educación y la pedagogía, la historia y la historiografía, la literatura, la filosofía, la teoría política, los problemas de la revolución y el socialismo. Tal vez ocupan un lugar especial como líneas de investigación la filosofía política, la investigación histórica y la metodología interdisciplinaria.

Cabe destacar la preocupación por el problema del poder, de la sociedad civil, de la subjetividad, de la cultura democrática, de la reforma

* De donde nace el peligro nace la salvación también.

de la política, de la crisis del "Estado-nación", del americanismo y del posfordismo. La obra de Norberto Bobbio aunque colocada en una arista diversa de la tradición marxista, siempre ha tenido como interlocutor el pensamiento de Gramsci. Los seminarios internacionales organizados por Actuel Marx en Francia, los congresos de la Fundación Gramsci en Italia y las actividades académico-científicas en las principales universidades de Estados Unidos de Norteamérica y de Inglaterra, muestran una permanente preocupación por la filosofía política, el imaginario de la cultura y el agenciamiento de la subjetividad.

En Italia, particularmente, es sobresaliente la investigación sobre la política, la historia y la cultura. Leonardo Paggi sostiene en Le strategie del potere in Gramsci: *"il tratto assolutamente peculiare del pensiero gramsciano, cio duplice aspetto della soggettività: da un lato tratto coesivo e strutturante dell'organizzazione del potere e dall'altro principio di scissione e di criticità"*. Nicola Badaloni, en *II problema dell'immanenza nella filosofia di Antonio Gramsci* reconstruye la problemática de la democracia en relación con la creación de hegemonía. El proyecto de la democracia es una reconstrucción del "bloque histórico" y de la relación hegemónica. Quizá la afirmación teorética más significativa sea aquella que recupera la noción de *subjetividad* como soporte de la tradición moderna entendida, según Gramsci, como la "forma de un contenido concreto social y el modo de conducir el conjunto de la sociedad a forjarse una unidad moral" *(Quaderni del carcere, a cura di Valentino Gerratana).*

En Europa como Italia, es representativo el movimiento intelectual y social que tiene un arraigo en la tradición marxisma. El enunciado de Gramsci, según el cual la filosofía de la praxis está construida sobre la base de la modernidad, la cultura y el movimiento social, en algún modo tiene un grado significativo de desarrollo.

El reconocimiento académico y el alto prestigio teórico de esta escuela: Ludovico Geymonat, Galvano della Volpe, Lucio Colletti, Massimo Cacciari para nombrar sólo aquellos que tomaron orientaciones

propias y originales, son ejemplos de la creatividad y de la pluralidad del pensamiento marxista. Quizá Italo Calvino, Pier Paolo Passolini y Dario Fo son la expresión, en el campo de literatura y de la crítica.

Cabe destacar, por otra parte, la calidad y el volumen en las publicaciones, las revistas, la industria cultural, los libros, las asociaciones profesionales, etc., que hacen del marxismo italiano un proyecto amplio y plural, situado no en el doctrinarismo, sino el "mundo de la vida". El marxismo en Italia tiene, además, una connotación moral de primer orden: la valoración universal de la solidaridad. En medio de la cultura posmoderna y de la hegemonía mundial, Italia expresa, de manera sensible, la ética de la solidaridad que los movimientos sociales y culturales promueven como posibilidad de creación y agenciamiento. La movilización *Urbi et Orbi*, de 1994, considerada la más significativa *nel dopoguerra*, hizo de Roma una sola voz por la solidaridad y la amistad.

Entre los estudios *sui géneris* que sobre Gramsci se realizan en el mundo, los estadounidenses destacan el ensayo *La revolución contra El capital*, el cual suscita una particular atracción de los historiadores y de los filósofos-políticos. Los trabajos sobre el lenguaje, los análisis sobre el americanismo y el fordismo, la pedagogía y el arte constituyen una referencia permanente de la investigación contemporánea. A partir de la posanalítica y del "comunitarismo", algunos intelectuales estadounidenses, han retomado ciertas líneas contrapuestas para sus proyectos de investigación como la recuperación de la tradición romántica y del pragmatismo, la filosofía de las contingencias y el historicismo en Hegel, Marx y Gramsci. Se trata, de alguna manera, de una nueva orientación filosófica que aborda el lenguaje de la reversibilidad, la parcialidad, el anticonceptualismo y la ambigüedad moral (Cfr., *Social Theory*,). C. West lo denomina el "historicismo radical". Los presupuestos conceptuales que retoman de Gramsci son: la crítica al economismo, la primacía de la política y de la autonomía de la sociedad civil, la teoría del "sentido común" y de la "voluntad popular", el *rol* de los intelectuales y la hegemonía y la "guerra de posiciones".

Junto con las preocupaciones teóricas, la investigación biográfica sobre Gramsci ha tomado un realce especial; los períodos históricos poco conocidos anteriores a su detención son analizados desde el punto de vista de su entorno social y cultural. El mundo familiar desempeña un papel importante; los hijos y las mujeres ocupan un lugar de privilegio en la elaboración de su pensamiento. En este sentido, cabe destacar la publicación de las cartas de Gramsci entre 1908-1926 (a cura de Antonio Santucci; Mimma Paulescu: *Le donne di casa di Gramsci*; las cartas entre Piero Sraffa y Tania Schucht; y, Aldo Natoli, *Antigone e il prigionero*).

Finalmente, el desarrollo de la cultura electrónica también ha puesto a Gramsci en el escenario de los multimedios, del CD-ROM, de los videos, la fotografía, el teatro, la televisión y próximamente del cine. En la actualidad, se adelanta la nueva edición de las obras completas de Gramsci que incluye las traducciones que realizó sobre varios pensadores alemanes y rusos. El "capital cultural" gramsciano cuenta, de este modo, con soportes significativos para la investigación, la difusión y la cooperación.

La imagen de Gramsci en el mundo ha pasado de representar la figura emblemática de la resistencia contra los horrores del fascismo a la de "teórico genial", según la expresión de E. Hobsbawn. Ha sido inevitable la instrumentalización de sus conceptos y la utilización política de su figura, ya sea desde la derecha o la izquierda. En América Latina, las dictaduras militares y el Pentágono lo relacionaron con el "comunismo más peligroso" hacia el futuro por construir un proyecto emancipatorio basado en el cultura, la sociedad civil y el pensamiento. En Italia, el neofascismo ha pretendido reconocerlo como "uno de los suyos", junto con Croce y Gentile. La ironía de la historia ha colocado al creador de la teoría de la hegemonía en el centro de la disputa hegemónica de su legado.

Quiero agradecer finalmente, a la Cooperativa editorial Magisterio por su capacidad de convencimiento para reeditar mi libro *Un ensayo sobre Gramsci. El sentido de la filosofía política y la tarea del*

pensar. La insistencia rebasó los límites de mi prudencia. La ilusión de actualizar el debate contemporáneo sobre Gramsci quedó para una posterior investigación. La presente reedición se publica sin modificaciones, salvo con algunas correcciones. Mi estancia en Italia pudo constatar la vitalidad del marxismo como proyecto intelectual y cultural arraigado en las tradiciones del movimiento social. La tolerancia y el respeto como sustento de la democracia y el rigor de una academia que no se devora a sí misma producen una de las sensaciones espirituales de las que Gramsci defendió con tenacidad y consecuencia: "la verdad lleva en sí misma la propia medicina y, en cualquier caso, es preferible al silencio prolongado, el cual, entre otras cosas, es además ofensivo y degradante porque quien calla acerca de algo que puede producir dolor parece estar convencido de que la otra parte no comprende que el silencio mismo tiene un significado, y no sólo eso, sino que es capaz de pensar de que el silencio puede ocultar cosas todavía más graves que las que se pretende callar. Haya, pues, verdad, claridad y sinceridad en nuestras relaciones". Es hora entonces, como decía Marx, de que *"la vergüenza" pueda convertirse en "una revolución".*

Prefacio

El presente ensayo es una aproximación a la obra de Antonio Gramsci, el intelectual italiano que formuló un proyecto de filosofía política sui generis, quizá original en el marxismo crítico de Occidente que ha tenido una honda repercusión en el mundo de la cultura y de la política y que, sin lugar a dudas, tiene un reconocimiento en los círculos filosóficos como "uno de los nuestros", según expresión del propio Benedetto Croce, del cual Gramsci destacó como el adversario intelectual número uno de Italia en la primera parte del siglo XX; un "clásico" como afirmó Norberto Bobbio, por la actualidad de su pensamiento y la capacidad de interpelar el presente.

De Gramsci, sin embargo, se habla mucho; tal vez por la imagen y el símbolo que representó en la resistencia antifascista, por la tragedia intelectual y afectiva que significó su detención por el fascismo, por la formidable formación ética e intelectual, por la sensibilidad humana y el espíritu antidogmático; pero, en el fondo, poco se conoce su obra. Es cierto que, de algún modo, se ha convertido en la figura de la renovación o del desgarramiento de las izquierdas como escribió Rossana Rossanda; pero, no es menos cierto, que el reconocimiento de su reflexión no siempre está acompañado del conocimiento de su obra. Aquí los procesos

intelectuales tienen mucho de "reflejo invertido", por lo menos, en Colombia y, en buena parte, en América Latina, el doctrinarismo, el reduccionismo y la escolástica impidieron la comprensión del pensamiento crítico de la llamada "tercera generación" del marxismo de Occidente (Benjamín, Korsch, Lukács, Gramsci, Adorno) y, en general, de la obra de Marx, para no referirnos, por ejemplo, a otros singulares desconocimientos (la filosofía clásica, el lenguaje, la vida nacional, la literatura, el Estado y la subjetividad). La expresión de Hegel: "Lo conocido en términos generales, precisamente por ser conocido, no es reconocido", está invertida en el caso de Gramsci dada la suerte corrida por su obra, pues, sucede que lo reconocido no siempre es conocido.

También han existido factores generados por la misma obra de Gramsci (escritura fragmentaria y criptográfica, publicación póstuma de los *Quaderni del carcere*, inexistencia de una monografía que abarque toda su obra –tesis de Giuseppe Vacca–, limitaciones producidas por la condición de presidiario y del ambiente cultural) y otros provenientes de la cultura política reduccionista y dogmática (persistencia de la taxonomía: revolución/reforma, socialdemocracia/marxismo, verdad/pensamiento; instrumentalismo político, utilización de la teoría para fines de la táctica política; autoritarismo y maniqueísmo).

En nuestro medio, el conocimiento de la obra de Marx y de los teóricos marxistas (entre ellos, Gramsci) fue realmente pobre; con algunas excepciones, el pensamiento crítico alcanzó un nivel de apropiación, articulación, desarrollo y búsqueda de nuevas perspectivas.

La lectura de Marx y de otros pensadores de la filosofía de la praxis se redujo a la dogmatización de ciertos enunciados teóricos e ideológicos colocados fuera de contexto y con escaso arraigo en la vida nacional. Con frecuencia, el desconocimiento de las cosas se encubrió con la insolencia de la fuerza y la sacralización de los "portadores de la verdad". La suerte de Gramsci, por supuesto, varía según el país, las épocas, los actores políticos e intelectuales, el tipo de conflictos, el papel de los intelectuales y el ambiente cultural. Aquí, el

influjo de Gramsci tuvo algunas expresiones en el mundo intelectual y de la crítica cultural, y en muy contados casos en el mundo de la política.

Por eso, en toda América Latina, el entusiasmo por Gramsci surge por diversos factores entre los cuales cabe destacar: la emergencia de nuevos procesos de democratización tras la caída de las dictaduras; la consolidación de algunos proyectos de transición democrática; la derrota del stalinismo y la crisis del imaginario autoritario, el derrumbe del "socialismo real"; el *agenciamiento* de nuevos espacios y actores de la sociedad civil (la educación, la comunicación, la estética, la vida cotidiana y la ética). Es explicable, además, esta pasión por Gramsci ya que interpela la gran crisis de la modernidad y abre un horizonte crítico, renovador de la política y de la cultura. En cierto modo, encontrar a Gramsci ha significado el modo de renovar un proyecto que Marx asumió como crítica e historia.

Ahora bien, la filosofía ha *tematizado* la crisis, las múltiples y la permanente crisis del mundo moderno. El mundo cambió y, con él, la imagen acerca de la naturaleza, el poder, la subjetividad y la vida cotidiana. Es un hecho indiscutible que estamos en el cruce de muchos caminos. El marxismo, a diferencia de lo que generalmente se cree, siempre ha estado en crisis, esto es, piensa y actúa en el límite de la historia, pero, también, discurre y procede en el umbral, en la opción y en la imaginación. Cabe preguntar, entonces, si nuestra empresa se torna en un "encuentro" tardío. ¿Una "restauración" imposible en la época del posmodernismo? ¿Una "integración" en el conjunto de la hermenéutica? O, ¿una "de-construcción" como huella, texto y diferencia? Interrogantes que exceden los propósitos del presente trabajo, pero que configuran parte de la interrogación filosófica contemporánea.

Por lo pronto, leer a Gramsci trasciende el mero ejercicio intelectual, la moda o el recurso político tradicional; se trata más bien de redefinir el *signo de los nuevos tiempos* y el *sentido de la crisis*. Por fortuna, no es posible hacer gramscismo y menos pretender hacer de la obra de Gramsci el programa político, la "verdad revelada" o la

teoría omnicomprensiva. Con todo, la obra de Gramsci, como la de otros teóricos de la escuela crítica del marxismo (Benjamín y Adorno), se sitúa hoy en el escenario de la renovación filosófica y política como interlocutoras de la crisis de la modernidad y del socialismo y del surgimiento de una nueva época histórica: la derrota de la "revolución proletaria mundial", la superación de las identificaciones (Estado/nación, política/Estado, poder/aparato estatal), la resignificación de los sujetos sociales y políticos, el *agenciamiento* de la sociedad civil y el papel de la cultura, la interdependencia y la globalización, la revolución de la información, la redefinición de las funciones del conocimiento, la construcción de nuevas relaciones éticas y una nueva imagen de la naturaleza; la presencia significativa del ecologismo y del pacifismo y la valoración de la subjetividad y de la vida cotidiana. De Gramsci, nos interesa el *leit motiv*, el "ritmo del pensamiento", la frescura de un marxismo abierto.

En este sentido, el presente libro quiere hacer honor a dos características fundamentales de la obra de Gramsci: la primera tiene que ver con el estilo, el tono y el método como fueron escritos los *Quaderni* y las *Lettere*. Con frecuencia, en sus apuntes se refería en términos de "preliminar", "puntos de referencia", "crítica", "ensayo". Nunca pretendió fundar un sistema y explicó por qué el marxismo aún no lo era. De este modo, su obra constituye un horizonte abierto, rico en múltiples posibilidades creadoras que José Aricó, en *La cola del diablo*, tematizó magistralmente. En segunda instancia, aludir al sentido de la investigación, al modo cómo abordó el estudio de ciertos problemas de la política, de la filosofía y de la cultura que cautivó, incluso, a una cierta intelectualidad no propiamente marxista. El antidogmatismo es la expresión de la fuerza de su pensamiento. En la investigación moderna se utiliza, por ejemplo, el vocablo "marco de referencia" para establecer el régimen de legalidad conceptual e histórica; Gramsci prefirió "puntos de referencia" para indicar una disposición del espíritu teórico; ni siquiera la locución "términos de referencia" tiene el sentido de la idea gramsciana. Aunque sus análisis

parten de conceptos problemáticos como el de totalidad, apoyados además en la idea de la *Weltanschauung*, el horizonte siempre fue histórico y plural.

Con este ensayo no tenemos la pretensión de abarcar toda la obra de Gramsci ni sistematizarla ni agotar la diversidad de su reflexión teórica ni convertirla en "buena consejera" para tiempos difíciles. Quedan por tratar espacios significativos de la cultura que Gramsci estudió como el arte, el lenguaje, el periodismo, la técnica y el mundo del trabajo. La idea es situar algunos "puntos de referencia" que estimulen, por una parte, una aproximación a la reflexión de Gramsci y al pensamiento de la escuela crítica del marxismo, especialmente, a Walter Benjamín, a quien rendimos homenaje en el duodécimo punto de referencia, y por otra, se trata de propiciar un ambiente cultural de renovación, búsqueda y creatividad, necesarios en estos tiempos de desencanto y confusión.

Los trabajos aquí reunidos fueron publicados en una época de *transición*, de redefiniciones y cambios en la escena política e intelectual. Entre 1987 y 1992, Colombia vivió uno de los momentos más singulares de su historia: la "guerra sucia", la violencia, la crisis del sistema político bipartidista, la emergencia de nuevos movimientos políticos y sociales, la Asamblea Nacional Constituyente, los nuevos procesos de paz, el fin del corporativismo, el surgimiento de iniciativas ciudadanas en defensa del pacifismo y del ecologismo, el impacto tecnológico, el protagonismo de la sociedad civil y la creciente fuerza de los procesos de democratización.

En este período, asumimos el desafío de reinterpretar los nuevos tiempos, perfilar el sentido de la renovación democrática y sugerir una reflexión; desde Gramsci pudiéramos encontrar algunas "herramientas", pistas, "puntos de referencia" para encarar la magnitud del *Kairós* (crisis: agotamiento y opción). Se trata de ir "más allá de Gramsci, con Gramsci", según expresión afortunada de Rafael Díaz Salazar o como dijo recientemente Francisco Fernández Buey, recordando un sugestivo ejercicio propuesto por el crítico de arte John

Beger, "Marx se pone a leer a Leopardi", en donde, con tenacidad, sobreviven la vida y la hermosura en medio de la adversidad.

Quizá el nuevo milenio ya comenzó, y nuevas formas de ver el mundo, la cultura y la vida se insinúen en el panorama filosófico que las "viejas generaciones" y los paradigmas clásicos no logran interpretar y reconocer. Por ahora, nos debatimos en un mundo en transición, de complejas contradicciones e inéditas preguntas, para las cuales la filosofía de la praxis aún no tiene respuestas.

En tiempos de confusión y desesperanza que estimulan el nihilismo y el cinismo, Gramsci defendió "el pesimismo de la inteligencia y el optimismo de la voluntad" y sostuvo que no había que desesperar nunca, sino "volver a empezar con paciencia, con tenacidad, conservando la sangre fría y la sonrisa en los labios cuando los demás perdían la cabeza".

En el fondo, el propósito es lograr redefinir las relaciones y diferencias entre la filosofía y la política que en la historia de la filosofía han sido trágicas para el pensamiento. La vía que emprendimos no fue tomarlas como "objeto" en la obra gramsciana, sino, que buscamos *tematizarlas* a través de algunos "puntos de referencia" que el propio Gramsci estudió. Así, pues, nuestro trabajo comienza con una visión de conjunto de su obra, una aproximación a esta relación: filosofía/política; un acercamiento al concepto de sociedad civil y de la tarea del pensar, una reformulación de la teoría del Estado; una recuperación de la ética y de la pedagogía; una reconceptualización de la vida cotidiana y una crítica al pragmatismo y al cinismo.

Ocho trabajos incluidos han sido publicados en revistas nacionales e internacionales y otros cinco son inéditos. Los textos se publican tal como fueron escritos con algunas correcciones de estilo y cambios formales para hacer comprensible su lectura; en todos ellos, se coteja con los *Quaderni del carcere* (segunda edición crítica a cargo de Valentino Gerratana, Torino, Einaudi, 1977). Los trabajos publicados anteriormente son: "Un horizonte de pensamiento", en AA. W., *Antonio Gramsci y la realidad colombiana*, Santafé de Bogotá, Ed. Foro

Nacional por Colombia, 1991; "Gramsci: entre la filosofía y la política", *El Espectador*, *Magazín dominical* No. 214, 3 de mayo de 1987, Bogotá (traducción al italiano de Mariella Marras y publicado en *Quaderni Bolotanesi* No. 4, revista "Sarda di Cultura", Bolotana, NU, Italia, 1988; reseñado en la *Bibliografía gramsciana* por John M. Cammett, Nueva York, 1989); "Teoría de la ampliación del Estado", originalmente fue publicado con el título "El concepto de sociedad civil", *El Espectador, Magazín dominical* No. 314, 16 abril de 1989; "La reconstrucción de la sociedad civil y la tarea del pensar" fue publicado como "La reconstitución de la sociedad civil y la tarea del pensar", revista *Punto de encuentro* No. 3, Santafé de Bogotá, 1992; "Ética y política", en *Cuadernos de filosofía latinoamericana* Nos. 50 51 , Universidad Santo Tomás, Santafé de Bogotá, 1992; "Cuestiones metodológicas y crisis del marxismo", en revista *Taller* No. 2, CEIS, Bogotá, 1990; "El cinismo o la cultura de la simulación", en revista *Panorama universitario* No. 5, septiembre-noviembre, Universidad del Tolima, Ibagué, y publicado también en la revista *Rumbos contemporáneos* No. , ENS, Santafé de Bogotá, 1992, y reproducido en *El Heraldo, Revista dominical* No. 632, 6 de agosto de 1992, Barranquilla, y "Contra el pragmatismo", en revista *Nuevos rumbos* No. 2, Santafé de Bogotá, 1991.

Los trabajos inéditos son: "Gramsci: filósofo de la pluralidad crítica", ponencia presentada en el Coloquio Internacional en Homenaje a Gramsci, Universidad Central de Venezuela, Caracas, diciembre de 1991; "Pensamiento y vida cotidiana", ponencia para el Simposio Permanente sobre el Socialismo en Colombia, Bogotá, 1988; "El bloque histórico y la pedagogía creativa", ponencia para el IX Foro Nacional de Filosofía, Universidad Nacional del Cauca, Popayán, 1988; "Marx y la filosofía de la historia", ponencia para el VII Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, Universidad Santo Tomás, Santafé de Bogotá, 1992, y "Síntesis biográfica de Gramsci", presentada como anexo en el trabajo "Gramsci: un horizonte de pensamiento", lo cual tiene el propósito de servir como recurso didáctico.

El artículo de Bruno Gravagnuolo: “Gramsci. L’enigma e i detective”, publicado en el *L’Unitá*, el 18 de febrero de 1993, fue traducido por Eduardo Sastoque, profesor de lengua italiana en el Instituto Italiano de Cultura, y revisado por nosotros. Reorganizamos el artículo para hacerlo comprensible. Traducimos algunas expresiones libremente, por ejemplo, “detective” por “investigadores”.Este artículo muestra, entre otras cosas, la fascinación permanente por la obra de Gramsci, la complejidad de realizar una nueva lectura y las circunstancias filológicas, culturales e históricas de su pensamiento.

Finalmente, deseo agradecer a Giuseppe Vacca, director del Instituto Gramsci (Roma), y a Donato Disanto, responsable internacional para América Latina del Partido Democrático de la Izquierda (Italia), la gentileza de enviarme los *Quaderni* y una serie de “materiales gramscianos” y su preocupación por la construcción de nuevas relaciones de cooperación y solidaridad. En general, quiero agradecer a los compañeros del movimiento democrático e intelectual de Colombia que me entusiasmaron y apoyaron para la realización de esta idea, a mis compañeros de la Sociedad Gramsci de Colombia y al señor Ernesto Martínez.

PUNTO UNO
Un horizonte de pensamiento

La crítica filosófica y política reconoce que Gramsci está asociado con la renovación intelectual y moral de los proyectos democráticos y socialistas contemporáneos. El mundo académico mira con respeto la obra teórica de un pensador que, desde temprana edad, estuvo ligado con el estudio de la filosofía y del movimiento social. Nacido en la isla de Cerdeña, en 1891, en la aldea de Ales, Cagliari, de familia humilde, donde era llamado cariñosamente "el jorobado", el sardo, el intelectual y el condenado por el fascismo escribirá, quizá, la obra más original y aguda del marxismo en el siglo XX.

Pero, cabe preguntar en qué radica el entusiasmo por el pensamiento de Gramsci, o mejor, ¿por qué sus reflexiones suscitan tanto interés político y filosófico? ¿Qué es lo que piensa Gramsci que quieren decir los nuevos protagonistas e intérpretes de los movimientos sociales, de la cultura democrática, de la renovación política e intelectual de la sociedad?

Para Colombia, la recuperación de un marxismo crítico es fundamental no sólo por lo que significa la actual crisis del "socialismo real", sino por la fuerza de la persistencia de una

cultura autoritaria y reduccionista que elimina al otro, condena la pluralidad y niega la diversidad. Gramsci no representa otro "ismo" que pretenda sustituir los "ismos" de la vieja izquierda. Lo de Gramsci es un horizonte de pensamiento, un signo de los nuevos tiempos que expresan la fuerza de la autonomía, de la imaginación y de la creación de un nuevo proyecto histórico. Acudimos a Gramsci, luego de un largo y sombrío período de dogmatismo, sectarismo y autoritarismo que movieron a la izquierda colombiana y a los proyectos sociales y políticos alternativos. Con serenidad, decimos que la preocupación por la perspectiva de Gramsci es un síntoma del malestar que vivimos, pero a la vez representa el sentido de las búsquedas y compromisos del pensamiento y de la cultura.

Ya no soportamos el monolitismo, el modelo cuasirreligioso, la violencia, los esquemas absolutos, las verdades eternas y los jefes perfectos e infalibles. No necesitamos otra moda. Pero, fue precisamente Gramsci el teórico marxista que, en medio de circunstancias difíciles (condena de veinte años, cuatro meses y cinco días; auge del fascismo; apogeo de Stalin y de la III Internacional), emprendió una formidable labor de reconstrucción del marxismo que hoy sigue concitando la atención de las fuerzas renovadoras del mundo socialista y de los movimientos sociales.

Es un hecho histórico que el marxismo se encuentra en una encrucijada a partir de la imposición de la escolástica, de la nomenclatura, de la suprema verdad y del autoritarismo que el "socialismo real" reprodujo por espacio de setenta años en la Unión Soviética, en Europa del Este, en otros países socialistas y en el movimiento revolucionario internacional. Este sistema social y político se vino abajo, con toda la simbología, las prácticas culturales y las formaciones discursivas del "socialismo real". Si bien el marxismo está en crisis a partir de la pretensión omnicomprensiva y totalitaria que establecieron los partidos comunistas ortodoxos, el influjo teórico y la presencia histórico-cultural de Marx constituyen "un imponente conjunto de fragmentos

gigantescos"[1]. La gran paradoja del marxismo consistió, por un lado, en abrir las puertas de la libertad, pero, por otro, en haberlas cerrado con el *gulag*, la clínica psiquiátrica, la invasión a los pueblos y la persecución a los disidentes. De paradigma crítico, revolucionario y creador que pensó el *otro* (la clase obrera, los trabajadores y en general las clases oprimidas) devino sistema que eliminó al *otro*; conculcó las posibilidades del desarrollo múltiple y encerró, en un modelo de partido, la sociedad y el Estado. Lo que está en crisis es un modelo que degeneró en totalitarismo. Marx, que sepamos, no propuso el *gulag* ni las purgas masivas de disidentes. Ni pretendió crear un sistema religioso y absoluto de pensamiento. Tampoco podía prever el desenvolvimiento de la historia ni las condiciones en las cuales el socialismo se enfrentaría a la contraofensiva capitalista.

Teóricamente, fue desplazada la dialéctica por la metafísica, por la escolástica, que es la peor versión de la metafísica. El pensamiento se fosilizó, se sacralizó en nombre de la "idea de progreso y de verdad", se ritualizó religiosamente una perspectiva que por su naturaleza es laica, crítica e histórica. El haber confundido la inteligencia y el pensamiento con la capacidad de maniobra asoció el marxismo con el militarismo y el despotismo. El hecho de haber elevado a Stalin a la condición de teórico del movimiento comunista mundial fue el comienzo del derrumbe intelectual del proyecto socialista.

El panfleto de Stalin *Materialismo dialéctico y materialismo histórico* representó un desastre intelectual e hizo mucho daño a la comprensión del enfoque teórico de Marx. El catecismo de la *Comintern* acabó con el presupuesto filosófico de la materialidad histórica. Lo más terrible fue la eliminación física de miles de seres humanos y el resquebrajamiento del modelo socialista en nombre de una supuesta verdad que el propio Marx cuestionó. Marx gustaba decir que no era

---

1. La expresión es de Octavio Paz, un escritor no propiamente marxista, que se ha caracterizado más bien por su radical distancia frente a Marx y Gramsci; véase Hombres en su siglo. Bogotá: Seix Barral, Planeta, 1990, p. 36.

marxista, si por marxismo se entiende toda una parafernalia policíaca, burocrática, ortodoxa y sectaria impuesta en los países socialistas y en los partidos comunistas.

El paradigma que soñó realizar la libertad, la estranguló cuando instaló entre la conciencia y la realidad histórica el muro de la obediencia, de la repetición y de la uniformidad.

No obstante, desde su óptica Octavio Paz destaca el marxismo como

> *parte de la herencia intelectual y moral de Occidente (...) No podemos renunciar a Marx, como no podemos renunciar, en el campo de la economía, a Adam Smith o, en el de la historia, a Tocqueville. Además, el marxismo ha sido un pujante y profundo pensamiento crítico y moral; su influencia ha sido decisiva en la formación de la conciencia moderna. En este sentido todos somos, de alguna manera, marxistas... como también somos, aunque a veces no lo sepamos, neoplatónicos, estoicos, kantianos, darwinianos. Todas estas ideas y filosofías se han transformado, por decirlo así, en nuestra sangre intelectual y circulan, invisiblemente, en los espíritus modernos, animando e irrigando nuestras teorías a hipótesis... Leer a Marx refresca y vigoriza; es un ejercicio de intrepidez intelectual que nos enriquece. Cada generación tiene dos o tres interlocutores. Para la mía, Marx es uno de ellos. Reconocer esto no implica cerrar los ojos ante las exorbitantes pretensiones filosóficas de ese pensamiento ni ante sus rasgos intolerantes y dogmáticos*[2].

Para el propósito que nos ocupa, repetir la historia sería encuadrar el pensamiento de Gramsci en la vieja taxonomía de la fidelidad, de la continuidad, de la "traición" o de la "revisión". Si renunciamos a hacer *gramscismo*, menos nos interesan ciertas discusiones tradicionales de la izquierda que insisten en señalar qué porcentaje tenía de marxista, si era idealista, leninista, voluntarista, etc., a la manera inquisitorial como se trataban estas cuestiones teóricas bajo el dogmatismo.

---

2. Paz, Octavio. op. cit., p. 37.

¿Por qué Gramsci, entonces? ¿Por qué recurrir a una obra escrita bajo la censura policíaca, en forma criptográfica, dispersa e inconclusa?

¿Por qué trabajar en una perspectiva que evidentemente se encuentra en crisis? Para Colombia, que ha vivido tantos años en la violencia y bajo la impronta de una cultura autoritaria, ¿no será mejor "dar media vuelta" y marchar con el desencanto posmoderno?

¿Tiene sentido la reconstrucción de un paradigma abierto, pero a la vez signado por el desastre del "socialismo real"? Nuestro trabajo no se propone, por eso, hacer una exégesis ni *hipostasiar* la realidad colombiana con la problemática gramsciana. Lo que encontramos en Gramsci es un gran boceto de trabajo teórico e investigativo para replantear las relaciones entre la sociedad civil y el Estado, elaborar un perfil nacional de proyecto democrático, fundamentar la política en la ética y la cultura, recuperar las funciones sociales y culturales de las agencias educativas, recuperar las culturas populares y producir un nuevo concepto de lo nacional-popular, emprender un proceso de reconstrucción de la democracia, vigorizar la sociedad civil y los movimientos sociales, recomponer el mundo escindido entre los intelectuales y los trabajadores, entre la cultura y la política, redefinir el sentido del "príncipe moderno", rescatar la función de los intelectuales, de la teoría y de la filosofía, esto es, construir un proyecto multipolar y plural de relaciones y significaciones democráticas.

A nuestro parecer, este filón es el que tiene mayor atractivo, y ha producido sólidos y agudos trabajos históricos, filosóficos, antropológicos, lingüísticos, políticos, educativos, literarios y artísticos (la sola bibliografía gramsciana sobrepasa los 10.000 títulos)[3]. El filósofo Leszek Kolakowski sostiene, en su trabajo monumental *Las principales corrientes del marxismo* (Vol., Madrid, 1983), que Gramsci ha sido siempre fuente de inspiración para la elaboración de un pensamiento

3. En la investigación (Bozza Provvisoría) de John M. Cammett, Bibliografía gramsciana, se compilan 6.000 publicaciones en 26 lenguas, Fondazione Instituto Gramsci, Roma, 1989.

crítico y de un socialismo abierto y plural. Perry Anderson, en *Consideraciones sobre el marxismo occidental* (Siglo XXI, 1981), destaca a Gramsci como el teórico marxista más calificado de occidente al producir una verdadera renovación conceptual, metodológica y política; en *El Estado absolutista*, (México, Siglo XX) aplica las categorías gramscianas a la investigación histórica; en *Las antinomias de Antonio Gramsci* (Barcelona, Fontamara, 1978) emprendió el trabajo de descifrar los jeroglíficos de su pensamiento. El teórico italiano Nicos Poulantzas, tal vez en su obra más acabada *Estado, poder y socialismo* (Siglo XX, 1979), incorporó la médula racional de la propuesta gramsciana acerca de la reconstrucción de la teoría política marxista. En toda la obra de Norberto Bobbio (*Estudios de historia de la filosofía de Hobbes a Gramsci*, Madrid, Debate, 1985; *Estado, gobierno, sociedad, Contribución a una teoría general de la política*, Barcelona, Plaza & Janés, 1987; *Nota sulla dialettica in Gramsci,* Roma, 1958 y *Gramsci y la concepción sobre la sociedad civil*, Cagliari, 967) revoletea el pensamiento de Gramsci por su originalidad y profundidad filosófica. El afamado historiador E.J. Hobsbawm se inspira en la reflexión gramsciana, así como también lo hacen prestigiosos historiadores como George Rudé y E.P. Thompson. Rafael Díaz Salazar en *El proyecto de Gramsci* (Barcelona, Anthropos, 1991) realiza una relectura "Más allá de Gramsci, con Gramsci" a tenor de los nuevos movimientos sociales e ideológicos contemporáneos; en *Perfiles del marxismo*, O. Astorga, H. Calello, C. Khon y otros autores (Caracas, UCV, 1986) emprenden una labor de reconstrucción de las fuentes, de los conflictos y de los problemas teóricos de la filosofía de la praxis.

Así mismo, en América Latina existe un sorprendente movimiento intelectual inspirado en el ideario gramsciano: Juan Carlos Potantiero, *Los usos de Gramsci. Escritos políticos* (1917-1933) y *La producción de un orden. Ensayos sobre la democracia entre el Estado y la sociedad* (Buenos Aires, Nueva Visión, 1979); Ernesto Laclau, *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*

(Siglo XXI, 1978); Norbert Lechner, *Los patios interiores de la democracia* (Santiago, Chile, Flacso, 1988); Carlos Nelson Coutinho, *Introducción a Gramsci* (México, Era, 896). Cabe destacar el bello libro de José Aricó, *La cola del diablo* (Caracas, Nueva Sociedad, 988), que estudia la recepción de Gramsci en el continente latinoamericano y encuentra en su pensamiento la formidable capacidad de renovar la política sobre la base de la ética y de la cultura.

En el trabajo de José Aricó, se descubre un Gramsci que significa algo más que la resignificación de la cultura y la virtuosidad de un pensamiento original: "¿Cuál es o podría ser nuestro Gramsci?" Este interrogante, que nos parece fundamental, orienta nuestra preocupación teórica; indagamos –por qué insistimos en ser, de alguna manera, tributarios de su pensamiento–.

> *Las ideas de Gramsci –afirma Aricó– forman parte de una propuesta más general de renovación de la cultura política de la izquierda socialista, que aspira a restituirle su capacidad perdida de dar cuenta de fenómenos reales de la sociedad y que arranque, por lo tanto, de las experiencias, tradiciones y luchas concretas de una pluralidad de sujetos para los cuales tienen una significación concreta los ideales de libertad y de igualdad que defiende el socialismo.*[4]

No basta entonces decir que con la perspectiva gramsciana nos sentimos interpretados. Es preciso redefinir este gran boceto filosófico, enriquecerlo, encontrar sus pistas y el sentido de su proyecto. Cada época histórica tiene, por eso, su propio tono y vive su particular experiencia.

En este sentido, la obra teórica de Gramsci esbozó, y en ciertos casos desarrolló con originalidad, algunos problemas y conceptos fundamentales: en el terreno filosófico, el proyecto gramsciano se expresa en el concepto de *filosofía de la praxis* que engloba el conjunto de propuestas teóricas y políticas; amplía y enriquece el concepto de

4. Aricó, José. La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina. Caracas: Ed. Nueva Sociedad, p. 115.

superestructura al proponer una teoría relacional –de implicación mutua– más que una teoría de la disyunción de la base y la superestructura;[5] recupera el concepto de superestructura en su dimensión gnoseológica, práctica e institucional; establece, en el seno de la superestructura, la primacía de la sociedad civil; reformula el concepto de ideología como fuerza positiva de la historia y replantea las relaciones entre la ciencia y la política; traslada la ciencia al universo problemático de la ideología; destaca el papel del saber popular, defiende su apropiación crítica, su articulación y superación en la ciencia y la cultura; crea el concepto de "bloque histórico"; asume una crítica de sospecha frente a la "verdad científica", la "ideología científica", la "filosofía científica" y todo el cientificismo de moda en las ciencias sociales y en la filosofía (Gramsci es, de algún modo, precursor, junto con G. Lukács y K. Korsch, de la crítica filosófica al positivismo que luego desarrolló la escuela de Francfort); crea la idea de la "filosofía democrática" y, por ende, propugna el restablecimiento el significado de la teoría y de la filosofía; reelabora la teoría de la subjetividad histórica, de la voluntad (de ahí viene su famoso aforismo: "pesimismo de la conciencia, optimismo de la voluntad").[6]

En el campo de la ciencia política, la investigación concuerda en reconocer a Gramsci como un auténtico creador: elabora la teoría de la ampliación del Estado; critica la *estadolatría*, la concepción aparatista

5. Cfr. Vargas Machuca, Ramón. El poder moral de la razón. Madrid: Tecnos, 1982.
6. Gramsci, Antonio. Quaderni del carcere, 4 vol., edizione critica dell'Istituto Gramsci. A cura di Valentino Gerratana. Torino: Giulio Einaudi editore, 1977. Quaderno 28 (III), pp. 2.331-2.332. Citado en lo adelante como Q, acompañado de su respectivo número y, en algunas ocasiones, contiene el texto en italiano. La traducción está basada en las tres versiones más conocidas en América Latina: Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1984; Juan Pablo Editor, 1977, y Ed. Era, México, 1981. Las dos primeras versiones corresponden a la organización temática de los Quaderni y la última, a la edición crítica de Valentino Gerratana, de la cual sólo se han publicado cuatro tomos en español y llega hasta el Q. 12 inclusive.

e instrumental del poder; funda la política en la ética; revalora el concepto de sociedad civil; formula una teoría de la política y del poder que trasciende la mera manipulación y control de aparatos; reinterpreta el papel de los nuevos sujetos sociales a través del concepto de clases subalternas; recrea con originalidad el concepto de hegemonía; concibe la teoría del "príncipe moderno"; produce un concepto de revolución en Occidente fundado en la "guerra de posiciones"; construye una vía nacional para la comprensión de los problemas políticos y sociales; ensaya la estrategia democrática de los consejos; redefine la personalidad histórica de los trabajadores y de los grupos subalternos; formula la teoría de la reforma intelectual y moral; esboza un proyecto político-cultural de los movimientos alternativos y perfila un discurso de la sociedad del futuro.

En el campo de la cultura, Gramsci también es reconocido como un verdadero innovador. Por primera vez en la historia del marxismo y de otras perspectivas filosóficas, se elabora una teoría sobre los intelectuales; redefine el concepto de cultura superando la yuxtaposición entre ciencia y cultura, política y cultura; sugiere una teoría sobre la literatura nacional y el arte popular; trabaja la pedagogía creativa; restablece el campo de lo popular, del folclor, del sentido común en el horizonte de la reconstrucción crítica del pensamiento y de la cultura; plantea la organización de la escuela y de la cultura como soporte del proyecto histórico y destaca el papel del lenguaje, de la lógica, de la matemática, de la didáctica y de la gramática en la construcción de una cultura moderna, laica y progresista. En sus *Cartas de la cárcel*, Gramsci escribe, en un vigoroso estilo literario, una de las páginas más hermosas sobre la libertad, el amor, el humanismo, la educación, la pedagogía creativa, la autonomía y la belleza.

En este universo de la filosofía, de la política y de la cultura que conforman un todo abierto (bloque histórico) y atravesado por relaciones de fuerzas, momentos y sujetos, habría que encontrar las

pistas y el sentido del proyecto gramsciano. Para Colombia, una sociedad en transición, es pertinente la discusión sobre la democracia, la modernidad, el socialismo y el "príncipe moderno" (el partido político). A mi juicio, la teoría gramsciana del Estado proporciona un horizonte de pensamiento, rico en potencialidades creadoras, pues replantea la teoría del poder instrumental y coloca la política en el ámbito de lo público y de la ética. Supera la vieja *estadolatría* y formula un nuevo espíritu estatal, entendido como la realización de la voluntad nacional-popular. El espíritu estatal que Gramsci plantea se encamina a la superación del momento corporativo, egocéntrico-pasional y grupista para acceder a un momento de construcción, de elaboración crítica y de apropiación colectiva. "Hombres de Estado", dirigentes, y no jefes de capilla ni "directivos", son los que requieren los procesos democráticos. En la perspectiva de la teoría gramsciana del Estado, ocupa un lugar central el concepto de sociedad civil pues, a través de él, piensa en el protagonismo de los nuevos actores sociales, la reconceptualización de la democracia y la recuperación de la cultura. Si se quiere, la problemática gramsciana gira en torno del protagonismo de la sociedad civil, pero no como antítesis del Estado, sino como construcción de un modelo de sociedad democrática.

A su vez, la teoría gramsciana del partido tiene una sugestiva pertinencia para la realidad colombiana, pues, el "príncipe moderno" no está encarnado en un individuo, jefe o personalidad histórica, sino en un proyecto colectivo que reinterpreta el país nacional, la voluntad popular, la mentalidad ciudadana y la cultura. Por lo general, los proyectos democráticos son refractarios a la propuesta del partido político, habida cuenta de las experiencias negativas y de las distorsiones que los partidos han ocasionado a las clases subalternas. El "nuevo príncipe", para Gramsci, expresa un proyecto de cultura y de sociedad, simboliza, por así decirlo, el momento de superación de los intereses y apetitos corporativos, particulares y mezquinos. El "príncipe" gramsciano incorpora el maquiavelismo como ciencia y cultura y traduce, en

efecto, la catarsis del proceso histórico. Pero la teoría gramsciana va mucho más allá de la simple organización del aparato y plantea la emergencia de nuevos actores que hoy llamamos los modernos movimientos sociales. En Gramsci no hay una teoría del partido único, omnipotente y portador de la verdad, sino una propuesta de conducción arraigada en la sociedad civil, con proyecto cultural, con sentido histórico (superando el maximalismo y el pragmatismo).

Todo depende de las circunstancias históricas, culturales y sociales para que la cuestión referida al partido adquiera las formas organizativas correspondientes. Nadie que quiera la liberación de los trabajadores y de las clases subalternas puede renunciar a plantear la teoría del "príncipe", con sus implicaciones organizativas, ideológicas, culturales y políticas.

En resumen, el proyecto gramsciano, toda vez que une la filosofía, la política y la cultura, sugiere una matriz teórica de interpelaciones en el campo de la cultura política. Conceptos como "intelectual orgánico", hegemonía entendida como dirección intelectual y moral, filosofía democrática, proyecto ético-político, pensamiento crítico, diálogo abierto con todos los saberes y las culturas conforman una estructura de sentido de la filosofía de la praxis. En el fondo, Gramsci advirtió que no bastaba con tomarse los "palacios de invierno"; señaló que la conciencia histórica no es producto de una elaboración externa de los sujetos; que el saber y el poder están relacionados con el sentir, con la vida cotidiana; que la teoría no es un reflejo mecánico de la realidad, sino que es una fuerza material; que el poder no está exclusivamente en la cúpula, sino en todo el territorio del cuerpo social; que el "príncipe" es un agente colectivo; que las culturas, la religiosidad popular, el folclor, el sentido común y las nacionalidades son claves estratégicas para la construcción de una nueva sociedad.

Lo más atractivo, desde el punto de vista filosófico, es la crítica radical de la teoría de la verdad, de los absolutismos –con excepción

del histórico–, de los reduccionismos y de los fundamentalismos. Desde la arista de la praxis, toda verdad está reducida a la época histórica, no es eterna por más que haya sido descubierta por genio alguno. La propuesta gramsciana es concebir el marxismo como un *momento de la cultura moderna*; el sentido de la historia es la realización de la libertad, y no la exaltación sagrada de un saber que, por naturaleza, es histórico y que reconoce las contradicciones, las asume y se toma, así mismo, como elemento de contradicción. En la prisión, Gramsci intuye que si la filosofía de la praxis es superada, esto se debe a que la vida misma ha sido transformada. Esta es la intuición de Gramsci: "Mi vida es simple y transparente; transparente, decía Rimbaud, como un piojo entre dos lentes".[7]

Así, Gramsci perfiló un marxismo crítico, culto y enraizado en la vida nacional y las culturas populares. Con ironía, preguntaba: "¿Somos marxistas? ¿Existen marxistas?". Y respondía con serenidad: "Tú sola, estupidez, eres eterna"[8].

7. Gramsci, Antonio. Cartas a Yulca. Barcelona: Ed. Crítica, 1989, p. 56.
8. Gramsci, Antonio. "Nuestro Marx". En: Antología. Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán, México: Siglo XXI, 1970, p. 37.

PUNTO DOS
Entre la filosofía y la política

El filósofo real no es y no puede ser otra cosa que el político.[9]

En una hermosa expresión, Hegel sostuvo que "toda filosofía es la filosofía de su tiempo", indicando de este modo la identificación entre la razón y la historia, entre la filosofía y la realidad. Su idea de la razón connotaba la política como fundamento de la historia a partir del principio de la libertad y de su realización. Sin embargo, cabe preguntar: ¿Puede existir, acaso, reconciliación posible entre la realidad y el pensamiento?

Para Hegel, esta identidad será posible en la conciencia; para Marx y Gramsci, será definida en el ámbito de la praxis, de la actividad humana y del mundo sensorial práctico[10].

Sin embargo, en la historia de la filosofía no parece ser afortunada la relación entre la filosofía y la historia y, particularmente,

---

9. Gramsci. Q. 10, p. 1.345. "In questo senso il filosofo reale é e non puó non essere altri che il politico, cioé l'uomo attivo che modifica l'ambiente, inteso per ambiente l'insieme dei rapporti di cui ogni singolo entra a far aparte".
10. Marx, Karl. Thesen uber Feuerbach. Prólogo y versión de Carlos Bendaña. Bogotá: Félix Burgos Ed., 1981.

entre aquella y la política pues resulta característico de los filósofos su renuncia de la política, y, de parte de los políticos, su desprecio por la filosofía. Aunque los primeros esperan que los políticos lleven a cabo sus pensamientos, y los últimos aspiran que los filósofos los orienten en su actividad práctica. El choque entre unos y otros es evidente.

Gramsci, un filósofo de izquierda, un político socialista, replanteó en el seno del marxismo las relaciones entre la política y la filosofía; delineó una visión que se nos antoja sumamente original y penetrante en relación con las posiciones clásicas de los filósofos y, en especial, de los marxistas.

Todos somos filósofos

No fue Gramsci el fundador de la filosofía de la praxis. Mucho antes que él y, recogiendo la tradición humanista y filosófica de la reforma, del renacimiento y del idealismo clásico, Marx la había formulado, o mejor, esbozado. El pensador de la praxis no logró escribir su "gran lógica", y dejó sólo unas obras juveniles de incalculable valor filosófico y unas glosas críticas sobre el idealismo y el materialismo vulgar. Sin embargo, para algunos analistas hay que descubrir su filosofía en *El capital* y en sus obras de política y economía política. Lo cierto es que hubo que esperar algo más de cuarenta años después de la muerte de Marx (1883) para que filósofos de la talla de W. Benjamín, K. Korsch, G. Lukács y Antonio Gramsci emprendieran un proyecto de recuperación de la dimensión crítica, estética y filosófica del pensamiento de Marx.

El punto de partida de Gramsci es muy sencillo: "Tutti gli oumini sono 'filosofi'" ("Todos los hombres son filósofos")[11], esto es, en el mundo humano-social, todos somos, en términos generales, portadores de una filosofía espontánea, expresada en el lenguaje, en el sentido

11. Q. 11, p. 1.375.

común, en el buen sentido, en la ideología, en la religión y en la cultura. Así, la filosofía surge no sólo de la obra de un especialista ni de la constitución de un sistema teórico determinado, sino, ante todo, de la actividad colectiva e individual, espiritual y material del obrar humano, en el cual los intelectuales y los filósofos son sujetos singulares de creación.

Pero, ¿por qué Gramsci hace "filósofos" a todos los hombres? ¿Qué es lo que busca al explicitar este postulado? Miradas las cosas en perspectiva, Gramsci ve un mundo dividido en clases, partidos, filosofías y culturas distintas y antagónicas. La separación entre los gobernantes y los gobernados es inmensa, y la distancia entre los intelectuales y las masas es abismal. He ahí por qué pretende destruir al prejuicio y el monopolio intelectual de unos pocos especialistas. Sabe que los gobernantes se mantienen no sólo mediante la fuerza, sino, también, a través del consenso y de la conciencia de los dirigidos.

El proyecto político de las clases subalternas es, pues, de naturaleza filosófica porque presupone su reconocimiento como sujeto histórico y, como tal, implica, por así decirlo, su "mayoría de edad". Gramsci responde, de este modo, al interrogante de Kant y de Hegel.

Frente a los filósofos y los intelectuales en general, no hay otro camino que el de hacerse como ellos: portadores conscientes de la nueva concepción del mundo. El desprecio a los teóricos y a los intelectuales, así como el encerramiento por parte de estos en una torre de marfil, desvirtúan el horizonte emancipador de las clases subalternas.

Hacia una nueva filosofía

El telón de fondo se abre. Gramsci proyecta su reflexión y su lucha hacia la creación de una nueva concepción del mundo; una nueva concepción de vida que penetre en los gobernados para construir una nueva hegemonía política y cultural. Piensa, por eso, en el consenso de los dirigidos, en su cultura, en su filosofía para realizar un nuevo *bloque histórico*.

La filosofía y la política aquí se funden. "El filósofo real –escribe Gramsci– no es y no puede ser otra cosa que el político, es decir, el

hombre activo que modifica el ambiente, entendido por ambiente el conjunto de las relaciones de que el hombre forma parte"[12].

Es claro que la política tiene sentido para la realización de la filosofía como la filosofía para la materialización de la política. No es posible para Gramsci una filosofía que no sea, *simultáneamente*, política actual. Emula a los griegos, a los filósofos y a los políticos modernos (Montesquieu, Maquiavelo) que comprenden la existencia de las fuerzas que gobiernan a los hombres (las ideologías, las culturas, las mentalidades) e indica cómo el espíritu general crea, legisla, traduce pasiones y forma una voluntad de poder. Como dice el historiador de los movimientos sociales y de las mentalidades Eric Hobsbawam: la política es por esto la esencia de la praxis, que no es una alternativa de la filosofía, sino que es la filosofía (las tesis de Marx no exigen de los filósofos que dejen de interpretar el mundo y que escriban manifiestos en su lugar). Todo lo contrario, la praxis es política porque está dentro de la esfera de la acción consciente de "transformar a los hombres diferentes de cómo eran antes. La acción consciente está ya esbozada en el famoso *Prefacio de Marx"*.[13]

La gran política

Es reconocido que el aporte fundamental de Gramsci lo realizó en el campo de la ciencia política en cuanto que formula una redefinición de la política, centrada en la ética y la cultura. A su modo de ver, la política representa una "actividad autónoma" mediante la cual la gente puede ser elevada a una condición filosófica e histórica superiores. La política no se circunscribe al mundo del Estado y de los partidos políticos, sino que abarca el conjunto de la sociedad civil en todas sus manifestaciones, niveles y formas.

Su idea es instalar la política en el tejido social y superar el esquema dicotómico basado en maximalismo (estrategia) y el

12. Q. 11. p. 1.345. (El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión, 1984, p. 34. Citado en lo adelante como MH).
13. Hobsbawn, Eric. "El gran Gramsci". En: El pensamiento revolucionario de Antonio Gramsci. Puebla (México): Ed. Universidad Autónoma de Puebla, 1986.

instrumentalismo (táctica), típicos de los partidos instrumentales. Reconoce el valor intelectual, simbólico, práctico y moral de la política. Por eso insiste que en la crisis es importante "ser más políticos, saber usar el elemento político, tener menos miedo de hacer política". El problema consiste en saber qué lugar ocupa la política en una concepción del mundo. El punto clave de la teoría política de Gramsci se desplaza –no se anula– de la conquista del poder a la *hegemonía*, esto es, a la capacidad de dirección política, filosófica y cultural de las clases subalternas y de su aceptación de la nueva fuerza en el poder.

El "saber hacer política" para Gramsci consiste en conquistar la hegemonía, no sólo después, sino antes y durante el proceso histórico de transformación social y política. Se trata de organizar, dirigir y educar a la sociedad civil para realizar, ciertamente, la filosofía. El hilo conductor de la hegemonía se concentra en la identidad de los gobernantes y los gobernados, los intelectuales y las masas, los dirigentes y el partido, el partido y la clase, la nación -pueblo y el Estado y la sociedad civil en un proyecto histórico.

La visión que tenía Gramsci de la política permite reconceptualizar y reorientar la práctica tradicional de los políticos, subsumidos en el pequeño mundo de las intrigas, de las componendas y de las maniobras pragmáticas. Su proyecto histórico se orientó a hacer políticos también a todos los hombres, elevándolos a una "forma superior y de total civilización moderna" mediante una "reforma intelectual y moral"[14].

No creía, pues, que unos pocos "magos" o hábiles políticastros pudieran reemplazar la política de formación de una "voluntad colectiva nacional-popular". La idea de la política –y así lo demostró en su práctica socialista– consistió en involucrar las distintas expresiones de la sociedad civil que articularán la cultura, la acción social, el pensamiento, la democracia, la educación y la ética.

14. Gramsci. Q. 13, p. 1.560. (La política y el Estado moderno. Barcelona: Ed. Península, p. 70).

Así formuló la "gran política"[15], no la pequeña política hecha de triquiñuelas y mezquindades. Su símbolo, así parezca paradójico, fue Maquiavelo porque representa al hombre de cultura, de ciencia y de partido; un "intelectual orgánico", según la categoría gramsciana, hombre de pasiones poderosas, de proyecto y discurso. Así, una política es filosofía.

¿Por qué Gramsci?

En Occidente se ha leído y escrito sobre Gramsci, aunque en Colombia poco o casi nada. Los prejuicios han predominado como siempre. Las condenas y las generalidades son el común denominador de pragmáticos y fundamentalistas. Lo que hoy está en el orden del día es desentrañar su pertinencia histórica, su dimensión filosófica y estética, su teoría política y su proyecto pedagógico-cultural.

De todos modos, resulta sospechoso que mientras más actual y atractivo se torna su pensamiento, más incómodo se vuelve para las maquinarias políticas, las burocracias sindicales, los empiristas y los populistas. Pese a los intentos de silenciarlo, sigue siendo, quizá, como dijo Rossanna Rossando, "el único asidero de la izquierda internamente desgarrada o acaso sea el punto de partida de su larvada renovación"[16].

Recién ahora descubrimos al filósofo de la praxis, al político del nuevo bloque histórico, a aquella humanidad tullida y enferma por los rigores de la prisión que ha conmovido la conciencia desgraciada del siglo XX. Como dijo Eric Hobsbawn: miremos al gran Gramsci para ver cómo la filosofía y la política se hermanan en un proyecto histórico de renovación y profundización democráticas.

---

15. "Grande política (alta política) –piccola política (política del giorno per giorno, política parlamentare, di corridoio, d'intrigo). La grande política comprendre le quistioni che ha sempre il fine di creare nuovi e piú alti tipi di civiltá, di adeguare la 'civiltá' e la moralitá delle piú vaste masse popolari alle necessitá del continuo sviluppo dell'apparato económico di produzione, quindi di elaborare anche fisicamente dei tipi nuovi d'umanitá", Q. 13, pp. 1.563-1.564.
16. Rossanda, Rossana. "La revolución italiana". En: El pensamiento revolucionario de Antonio Gramsci, p. 93.

PUNTO TRES
Gramsci: Filósofo de la pluralidad crítica

Un nuevo tipo de filósofo que se puede llamar "filósofo democrático", o sea el filósofo convencido de que su personalidad no se limita al propio individuo físico, sino que en una relación social activa de modificación del ambiente cultural[17].

Gramsci resulta un filósofo democrático, si nos atenemos a su modo de ver el mundo, a la manera como encaró su compromiso teórico y político. Su reflexión filosófica es sorprendente en tiempos florecientes del autoritarismo y del dogmatismo; su crítica antidogmática, laica, ética y emancipadora abre un camino de renovación de la filosofía moderna. En 1915, decía a propósito del centenario del natalicio de Marx: "¿Somos marxistas? ¿Existen marxistas? Tú sola, estupidez, eres eterna". Y agregaba:

> *La vana cháchara y el bizantinismo son herencia inmarcesible de los hombres. Marx no ha escrito un credillo, no es un mesías que hubiera dejado una ristra de parábolas cargadas de imperativos categóricos, de normas indiscutibles, absolutas, fuera de las categorías del tiempo y del espacio.*

17. Gramsci. Q. 10, p. 1.332.

Esta tesis más que irreverente es una prueba de la visión amplia y secularizada que tenía Gramsci de la historia, del pensamiento y de la actividad humana. Como visionario, advierte el peligro del dogmatismo:

> *Carlos Marx es para nosotros maestro de vida espiritual y moral, no pastor con báculo. Es estimulador de las perezas mentales, es el que despierta las buenas energías dormidas que hay que despertar para la buena batalla. Es un vasto y sereno cerebro que piensa, un momento singular de la laboriosa y secular búsqueda que realiza la humanidad por conseguir la conciencia de su ser y su cambio, para cambiar el ritmo de la historia y disipar su misterio, para ser fuerte en el pensar y en el hacer.*[18]

Si nos atenemos precisamente al conjunto de su obra, la reflexión gramsciana es plural, esencialmente antidogmática, abierta al mundo intelectual, literario y cultural de la época. Su proyecto filosófico emancipatorio *fur Ewig* consistió en dialogar, discutir, confrontar, reconocer las limitaciones, formular nuevos interrogantes y abrir una perspectiva ética y cultural del marxismo revolucionario.

Su marxismo sui géneris fue descubierto tardíamente, y hoy nos sorprende el sentido de su reflexión y la actitud plural de su comprensión de la cultura contemporánea. Sin embargo, hay que admitir una cierta ironía que recorre el pensamiento filosófico y, el de Gramsci, no es una excepción. La filosofía de la praxis que incorpora y desarrolla la dialéctica, termina por oscilar entre la construcción de un horizonte crítico y emancipador y la consagración oficial de una verdad absoluta. Surgida de la crítica, del conflicto y de la libertad, la teoría de Marx experimentó tempranamente una involución a raíz de la pretensión cientifista, reduccionista y autoritaria que desde finales del siglo XIX se impuso en el movimiento socialista e intelectual. El marxismo que reconoció el "otro", la diferencia y el conflicto, se fosilizó en una insípida escolástica, excluyente y autoritaria. Puede ser paradójico, pero la

18. Gramsci, Antonio. "Nuestro Marx" (4-XI-1918). En: Antología. Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán, pp. 40-41.

metafísica se apoderó del proyecto crítico-emancipador de la teoría de Marx; esclerotizó el horizonte revolucionario del pensamiento, de la cultura, de la vida social y política.

El concepto de praxis fue suplantado por el concepto de verdad y la realidad fue inventada de acuerdo con las leyes generales de la sociedad, del pensamiento y del hombre. Quizá esta crisis permanente es lo que podríamos llamar *la cuestión del marxismo*. Marxistas y no marxistas han debatido este asunto desde diversos puntos de vista. En unos casos, se señala la insuficiencia del marxismo; en otros, se busca su superación a través de la combinación con otras filosofías; en otros, se trata de ir "más allá de Marx". Ya sea desde la perspectiva teórica, filosófica, estética, cultural, metodológica o sociopolítica, el marxismo siempre ha sido una teoría en crisis; una teoría de "partículas" en movimientos ondulatorios.

De otra parte, la filosofía contemporánea ha mantenido una polémica permanente, diálogo, discusión e, incluso, apropiación de la filosofía de la praxis. En Heidegger, Sartre, Foucault, Lacan, Deleuze, Habermas y Lyotard está presente, de alguna manera, la filosofía de Marx como "punto de referencia". No obstante, lo que se conoce con el nombre de "revisión" de la filosofía de la praxis es un "hecho político" que caracteriza la historia intelectual y cultural de la obra de Marx. Gramsci admite que:

> *El marxismo ha sufrido una doble revisión, esto es, ha dado lugar a una doble combinación. Por otro lado algunos de sus elementos, explícita o implícitamente, han sido absorbidos por algunas corrientes idealistas (Croce, Sorel, Bergson, etcétera, los pragmatistas, etcétera); por el otro, los marxistas "oficiales", preocupados por encontrar una "filosofía" que contuviese al marxismo, la han hallado en las derivaciones modernas del materialismo filosófico vulgar o, incluso, en corrientes idealistas como el kantismo (Max Adler).*[19]

19. Gramsci. Q. 16, p. 1.854 1.855.

Según Gramsci, Labriola es el pensador que se diferenció de unos y de otros al afirmar que el marxismo es una filosofía independiente y original. En este sentido, dice Gramsci, "hay que trabajar, continuando y desarrollando la posición de Labriola". Reconoce que:

> *La tarea es muy compleja y delicada. ¿Por qué el marxismo ha recorrido esta suerte, de parecer asimilable, en algunos de sus elementos, tanto a los idealistas como a los materialistas vulgares? Habría que buscar los documentos de esta afirmación, lo que significa hacer la historia de la cultura moderna después de Marx y Engels.*[20]

Según Gramsci, la incomprensión del marxismo como momento de la cultura condujo a estos dos extremos, dada la complejidad del proceso histórico de crítica a las formas más refinadas de las ideologías modernas y a las expresiones de la cultura medieval en la mentalidad popular.

De otra parte, la sacralización del "materialismo dialéctico" *(Diamat)* quebró el proyecto crítico-emancipador de la filosofía de la praxis. La escolástica y la intolerancia sometieron en un absoluto silencio el pensamiento crítico y la renovación intelectual. La propaganda oficial sustituyó la teoría; la creatividad y el respeto a la diferencia fueron reemplazados por una cultura de la sumisión. El espíritu revolucionario de la filosofía de la praxis quedó reducido a la manualística, endiosada por el autoritarismo. En efecto, el *apriorismo* suplantó la historia. La propagación de la idea todopoderosa de que el marxismo constituía una verdad absoluta impidió comprender el significado crítico-emancipador del concepto de praxis. El Estado reemplazó la sociedad civil, y el mundo de la cultura, de la estética y de la espiritualidad humana quedaron envueltos bajo el *diktat* del partido. Esta parte, tal vez la más oscura de la historia del marxismo, cruel en muchos aspectos, suscitó irónicamente la producción intelectual más arraigada con la tradición filosófica, la sensibilidad estética, la valoración ética y el sentido de las culturas, y

---

20. Gramsci. Ibid.

produjo la obra filosófica más representativa del movimiento intelectual y socialista contemporáneo.

Ahora bien, la originalidad y el poder del pensamiento de Gramsci, según E. J. Hobsbawm, se debe fundamentalmente a tres hombres: además de sus dos amigos Plero Sraffa y Palmiro Togliatti, "a Mussolini, en primer lugar, quien por una ironía de la historia al ponerlo preso lo salvó de Stalin".[21] En cierta forma, esta última circunstancia dolorosa, hizo que el filósofo pudiera elaborar un proyecto pluralista, radical, crítico y antidogmático.

Si bien es difícil hablar de pluralismo en el marxismo, es claro que la perspectiva emprendida en los años 20-30 por Gramsci, y por otros filósofos como W. Benjamín, K. Korsch, T.W. Adorno y J.C. Mariátegui permitió abrir un horizonte singular del pensamiento filosófico marxista, aunque realmente desconocido, silenciado o excluido de la "historia sagrada" del "socialismo real". Toda vez que el *Diamat* se convirtió en la forma hegemónica de la cultura socialista, la filosofía de la praxis quedó aferrada a la idea metafísica de la verdad absoluta y del autoritarismo. El marxismo oficial, positivista y metafísico, contrario a su teoría de la síntesis histórica, rechazó o desconoció los alcances del pensamiento democrático. Hizo tabla rasa de todo lo anterior, como si el marxismo no hubiera sido producto de la modernidad. En cierto modo, la *Aufhebung* hegeliana le hizo una mala pasada: sedujo al pensamiento y a la cultura en el sentido de llegar a "conservarse" sin lograr "superarse". De suyo, el elemento conservador prevaleció sobre el revolucionario, y la mediación dialéctica quedó atrapada en la manipulación escolástica. Si la dialéctica no supo marchar sobre los "pies" (materialidad histórica), tampoco logró apoyarse sobre la "cabeza" (pensamiento crítico) como Marx reconocía el mérito de la filosofía de Hegel. Esta paradoja la pagó bien caro el "socialismo real", y la filosofía de la praxis quedó comprometida con el establecimiento,

21. Hobsbawm, Eric. "El Gran Gramsci". En: AA. AA. El pensamiento revolucionario de Antonio Gramsci. México, p. 198.

la sumisión y el silencio. El marxismo "oficial" terminó por fulminar el pensamiento teórico, la pluralidad, la individualidad y la imaginación.

Pues bien, Gramsci fue el teórico marxista que en los años 20-30 admitió la crisis del marxismo, criticó el reduccionismo y abrió el horizonte intelectual, ético y cultural de una *Welltanschauung* crítico-emancipadora. Gramsci, sin embargo, puede parecer contradictorio, porque su visión plural y crítica del pensamiento se mueve en la perspectiva de la tesis de Labriola, según la cual la filosofía del marxismo es independiente y autónoma. Es más: subraya la creación de una concepción del mundo unitaria, integral y total. Acaso, ¿no es una contradicción con su postura dialógica, crítica, socrática del "conócete a ti mismo", la cual repetía con frecuencia? ¿La tesis de la autosuficiencia de la filosofía de la praxis no raya acaso con el postulado de la pluralidad crítica? Al analizar el concepto de ortodoxia, Gramsci produce una ruptura conceptual con la visión tradicional de buscar:

> *en este o aquel seguidor de la filosofía de la praxis, en esta o aquella tendencia vinculada a corrientes extrañas a la doctrina original.*[22]

Por el contrario, la "ortodoxia" debe ser buscada:

> *en el concepto fundamental de que la filosofía de la praxis se 'basta a sí misma', contiene en sí todos los elementos fundamentales para construir una concepción del mundo total e integral, una filosofía y teoría de las ciencias naturales, y no sólo eso, sino también para vivificar una práctica integral de la sociedad, o sea, para convertirse en una total, integral civilización.*[23]

Guardadas las proporciones, una postura semejante la adoptó el cristianismo y, en cierto sentido, la ha asumido el posmodernismo. En el sentido de que la característica de cada una de estas filosofías defiende

22. Gramsci. Q. 11., p. 1.434.

23. Ibídem. "Questo concetto cosí rinnovato di ortodossia, serve a precisare meglio l'atributo di 'revoluzionario' che si suole con tanta facilitá applicare a diverse concezioni del mondo, teorie, filosofie".

el elemento de escisión y distinción, "en cuanto que es un vértice inaccesible al campo adversario", son revoluciones paradigmáticas, rupturas de pensamiento. Gramsci, por eso, insiste en considerar que la filosofía de la praxis es una "estructura de pensamiento completamente independiente y autónoma, antagónica a todas las filosofías y religiones tradicionales"[24]. Lo que importa es el *elemento revolucionario* de la cultura, de la teoría, de los paradigmas o concepciones del mundo, concepto admitido en la moderna epistemología científica como "ruptura epistemológica" (Bachelard), "revoluciones científicas" (T.S. Kuhn) o "praxis revolucionaria" (Marx). Esta dialéctica creadora es lo que mueve el proyecto gramsciano. De lo contrario, el pensamiento filosófico semejaría una progresión ascendente, llana, tranquila y conciliadora. Gramsci es un filósofo de la ruptura, de la crítica y de la diferencia, pero ello no le impide reconocer que todas las filosofías tienen un valor y una pertinencia conceptual para la filosofía de la praxis; además, distingue entre las fuentes teóricas del marxismo o la cultura filosófica de los pensadores y los orígenes o partes constitutivas de la filosofía de la praxis.

Gramsci acentúa el elemento crítico revolucionario porque considera conceptualmente definitiva:

> *La superación de las viejas filosofías, la nueva síntesis o los elementos de una nueva síntesis, el nuevo modo de concebir la filosofía en la que los elementos se hallan contenidos en los aforismos o dispersos en los escritos del fundador de la filosofía de la praxis y que justamente hay que identificar y desarrollar coherentemente.*[25]

En cierto modo, el marxismo actuó, según dice Gramsci, como superación y creación, pero, en comparación con los largos períodos de conservatización, represión y exclusión, resultan desdibujados los momentos crítico-emancipadores. El concepto de praxis es fundamental para definir el significado y los alcances del marxismo; en una

25. Gramsci. Ibíd., p. 1.436.

observación tal vez original, Gramsci anotó que el énfasis debía colocarse en el concepto de historia (praxis) y no en el materialismo.[26]

Esta visión crítico-dialéctica hace de Gramsci un pensador, esencialmente, antidogmático. ¿Por qué, entonces, persiste en un horizonte de totalidad? ¿Acaso las filosofías reduccionistas y omnicomprensivas no están en crisis? Se trata, evidentemente, de una de las antinomias clásicas de la filosofía moderna que Gramsci *tematiza* orgánicamente, es decir, en su postura crítico-emancipadora de la praxis comprende la totalidad social, la cultura, la mentalidad, el Estado y la sociedad civil; la praxis es el modo como actúa y despliega la totalidad. La revolución (praxis) es proyecto, sentido y alcance de la estructura y del desarrollo de la sociedad. Gramsci no separa el concepto de praxis del concepto de totalidad. Además de la razón histórica, existe una razón práctica de la política: se trata de crear nueva hegemonía moral e intelectual. ¿Cómo puede generarse una alternativa, producir un cambio de mentalidad y asumir el proyecto emancipatorio, sino, a través de la creación de hegemonía política y cultural? ¿No ha transcurrido así la historia mundial, nacional, étnica, regional, religiosa o filosófica? A juicio de Gramsci, la hegemonía es un concepto filosófico que alude a la formación de la personalidad histórica, a la creación de la cultura, a la estructuración del sentido común, del buen sentido, del folclor y de las ideologías. El mismo pensamiento es una creación histórica. ¿Por qué desconocer el sentido de totalidad, precisamente, en un mundo interdependiente? Ni todo es lo mismo, ni todo es la suma de las partes, ni todo es la abstracción vacía; la totalidad gramsciana está referida a la comprensión de la filosofía de la praxis como *momento de la cultura*, lo que significa

> *que la filosofía de la praxis se concibe a sí misma* historicistamente, *esto es, como* una fase transitoria del pensamiento filosófico, *además de implícitamente de todo su sistema, se desprende explícitamente de la conocida tesis de*

26. Q. 4, p. 433.

que el desarrollo histórico estará caracterizado en cierto punto por el paso del reino de las necesidades al reino de la libertad.[27]

El concepto de totalidad resulta problemático, por otra parte, en cuanto que toca de hecho con el concepto de verdad. Como se comprende, la filosofía de la praxis no puede admitir sino la verdad histórica; sin embargo, el *diamat* y, en general, la cultura autoritaria mantenida y reproducida en el "socialismo real" y en el oficialismo marxista, pervirtieron la connotación histórico-concreta de la verdad. La verdad fue asimilada a la revelación, autoridad suprema, principio absoluto, repetición e imposición. La verdad fue al pensamiento lo que el partido político a la sociedad: el instrumento de control, represión y exclusión. Esta distorsión fue avizorada por Gramsci, quien señaló:

Pero si también la filosofía de la praxis es una expresión de las contradicciones históricas, incluso en su expresión más cumplida por consciente, significa que ella también está ligada a la "necesidad" y no a la "libertad".[28]

Al relacionar el pensamiento, la cultura y la pedagogía analizaba:

Descubrir por sí mismo, sin sugerencias ni impulsos externos, una verdad es "creación", aunque la verdad sea vieja; de todos modos se entra en la fase intelectual en la que se pueden descubrir verdades nuevas, porque por sí mismo se ha alcanzado el conocimiento, se ha descubierto una "verdad" vieja.[29]

En este sentido, no existe en Gramsci siquiera un asomo o pretensión de filosofía omnicomprensiva; la filosofía de la praxis sabe, como la filosofía griega, porque reconoce que no *sabe*, por eso vive, lucha, transforma y crea la realidad y el nuevo pensamiento.

De otra parte, el concepto filosófico de *totalidad* no puede confundirse con el concepto ideológico de *totalitarismo* que sirvió a la

27. Gramsci. Q. 12, p. 1.486. Subr. nuestro.
28. Gramsci. Ibídem.
29. Gramsci. Q. 12, p. 1.537.

crítica burguesa, en unos casos, para confrontar el despotismo y la cultura autoritaria del "socialismo real", y en otros, para oponerse sistemáticamente a las transformaciones de los movimientos sociales y de los proyectos alternativos. El planteo gramsciano se mueve en el horizonte de la *reforma moral e intelectual*, esto es, en el momento de creación de la hegemonía y de la superación del sentido común y del folclor. Este es el sentido del concepto de *pluralidad crítica,* que podríamos relacionarlo con los conceptos de consenso-disenso, sociedad civil, "guerra de posiciones", dirección intelectual y moral, escuela única, nacional y laica. El pluralismo gramsciano no es vacuo o diletante, sino que involucra crítica, creatividad y catarsis.

La pluralidad crítica de Gramsci es la búsqueda de una filosofía de naturaleza democrática "porque el filósofo no puede no ser democrático".[30] El nuevo filósofo es el filósofo democrático que no renuncia a la crítica, que trabaja sobre la formación del pensamiento, el debate y la difusión de las ideas, que recupera y profundiza el espacio de la sociedad civil, que encuentra en la escuela pública y en la pedagogía unos escenarios decisivos en la formación ciudadana, que busca la emancipación de los grupos subalternos y la creación de culturas alternativas. Al haber demostrado que "todos somos filósofos", Gramsci defiende el momento de la crítica, de la conciencia y de la cultura; a la vez, asume el proyecto de:

> *elaborar la propia concepción del mundo consciente y críticamente y, por lo tanto, en conexión con tal esfuerzo del propio cerebro, elegir la propia esfera de actividad, participar activamente en la producción de la historia del mundo, ser guía de sí mismo y no ya aceptar pasiva y supinamente desde el exterior el sello de la propia personalidad.*[31]

30. Gramsci. Q. 10, p. 1.318. ("Poiché il filosofo non puó non essere democrático").
31. Q. 11, p. 1.376.

El pluralismo gramsciano, sin renunciar al horizonte crítico-revolucionario, es dialógico, abierto, pero consciente de la significación de la filosofía de la praxis como proyecto independiente y original. Desde la perspectiva política, que es también filosófica, el punto crucial de la democracia es la constitución de los sujetos políticos; esta estrategia política corresponde a las categorías analíticas de la filosofía de la praxis que "no tiende a mantener a los simples en su filosofía primitiva del sentido común, sino por el contrario a conducirlos a una concepción superior de la vida".[32] Gramsci es, en cierto modo, un precursor de la teoría de los nuevos actores sociales y de los modernos movimientos sociales. Pocos marxismos se afincaron en el territorio de la sociedad civil, "verdadero hogar de la historia" (Marx) y pocos otorgaron al pensamiento y a la cultura la dimensión creadora de la libertad. En tiempos de desencanto, Gramsci es una clave en la redefinición de la nueva época histórica y en la comprensión de las tareas de la filosofía. Paradójicamente, sorprende la actualidad de Marx, así como el horizonte ético-intelectual de Gramsci. Como pensador radicalmente democrático, en el sentido clásico, dice Giuseppe Vacca, es urgente una relectura de Gramsci como filósofo de la pluralidad y de la cultura democrática.[33]

---

32. Q. 11. pp. 1384-1385.
33. Vacca, Giuseppe. "Gramsci en nuestro tiempo. Hegemonía y democracia". En: Juan Trías Vejarano (coord.), Gramsci y la izquierda europea, Madrid: Fundación de Investigaciones marxistas, p. 67 y ss.

PUNTO CUATRO
Teoría de la ampliación del Estado

Entre los conceptos que hacen época y que poseen una inicial atracción, rechazo o distancia está el de sociedad civil. La filosofía política no escapa al uso y abuso de sus conceptos. Así ha sucedido con aquellos conceptos que revolucionaron el universo teórico de la filosofía y la política, como "praxis", "totalidad", "ideología", "sujeto histórico", etc. La suerte corrida por unos y otros, paradójicamente, resultó inversamente proporcional a su magnitud y significado.

Génesis del concepto

El concepto de sociedad civil está asociado con la filosofía clásica alemana y, en particular, con el marxismo. Desde Hobbes hasta Kant y Hegel, la modernidad aceptó que el Estado era la coronación de la idea y de la vida social: la síntesis del proceso histórico. La razón argumentaba haber cumplido con su cometido. Con todas sus diferencias, el pensamiento filosófico-político moderno sentía que terminaba su tarea de realización. El Estado

se pensaba como la síntesis de la razón, y la razón como cristalización de la vida. El idealismo asumía de esta manera el Estado como la superación del estado de naturaleza: egoísta-pasional y de intereses particulares.

Con Marx, el problema del Estado y de la sociedad civil adquirió una dimensión política y teórica distinta que, si bien no logró desarrollar orgánicamente, representa de todas maneras la columna vertebral de su pensamiento. Guardadas las proporciones, Marx es heredero de Hegel, pero para quien el Estado y la sociedad civil significan dos esferas antitéticas, atravesadas por el conflicto social y las formas históricas de producción. Ambos, con sus diferencias filosóficas y políticas, conciben la sociedad civil como el mundo de las relaciones económicas, familiares, corporativas, etc. A la vez, dicha coincidencia no es sino el punto de su distancia. Ruptura por el lugar y papel que desempeña la sociedad, de modo decisivo y activo. Según Marx:

> *Esta sociedad civil es el verdadero hogar y escenario de toda la historia... abarca todo el complejo de las relaciones materiales entre los individuos en el seno de un determinado grado de desarrollo de las fuerzas productivas.*[34]

Este filón teórico, rico en contenido y perspectiva, condujo a no pocas perspectivas, a sobredeterminar un aspecto de la contradicción.

Sirvió para que la unilateralidad, el dogmatismo y el esquematismo inmovilizaran el lado activo del pensamiento y la cultura. Tras un período de absolutismos deterministas, el concepto de sociedad civil recobró su status teórico en un marxismo abierto, culto y crítico.

Al nombre de Gramsci se asocia esta aportación original, según la crítica calificada de la filosofía política moderna. Norberto Bobbio dice que

34. Marx, Carlos y Engels, Federico. La ideología alemana. Montevideo: Pueblos Unidos.

Gramsci es el primer escritor marxista que utiliza para su análisis de la sociedad, con una referencia textual como veremos, también en Hegel, el concepto de sociedad civil.[35]

El Estado se concebía como el instrumento o el aparato al que había que usar o destruir dentro de una estrategia determinada. Ciertamente se veía como el instrumento mediante el cual una clase ejercía el poder sobre otra, y en donde el aparato estatal concentraba la mira y atención central del movimiento social. Con ello, parecía no haber posibilidad para generar procesos autónomos de participación ciudadana, de opinión pública, de pensamiento crítico y de creación de nuevos saberes y prácticas culturales.

De suyo, la obsesión por el aparato estatal no reivindicó el poder de las comunidades, de la palabra, de los movimientos sociales y de la cultura, y dejó que el corporativismo o la "estadolatría" inmovilizaran las iniciativas ciudadanas. Un marcado énfasis en el Estado hizo perder de vista sus articulaciones con la sociedad civil y las potencialidades creadoras de esta. Marx y Gramsci otorgaron a la sociedad civil el momento activo y decisivo de la historia, con la diferencia de que para el pensador italiano, aquella no se circunscribe meramente a la órbita económico-estructural, y habita propiamente en la superestructura.

Por el momento –dice Gramsci–, se pueden fijar dos "planos" superestructurales: el que puede llamarse de la "sociedad civil", es decir, el conjunto de los organismos vulgarmente llamados "privados" y el de la "sociedad política o Estado" que corresponde a la función de "hegemonía" ejercida por el grupo dominante en toda la sociedad y a la función de "dominio directo" o de mando que se expresa en el Estado y en el gobierno "jurídico".[36]

35. Bobbio, Norberto. "Gramsci y la concepción de la sociedad civil". En: Gramsci y las ciencias sociales. México: Cuadernos de pasado y presente, 1980, p. 71.
36. Gramsci, Q. 12, pp. 1518-1519. (Los intelectuales y la organización de la cultura). Buenos Aires: Ed. Nueva Visión, p. 16.

El traslado gramsciano de la sociedad civil a la superestructura significa la incorporación de las ideologías orgánicas, de la vida ciudadana, de la ética, de la escuela, del pensamiento y de la cultura en el terreno de la hegemonía política. Estos no representan espacios derivados o secundarios, sino que, por el contrario, expresan la dimensión intelectual y moral del proyecto histórico. Gramsci recupera con esto la tesis de Hegel según la cual el Estado es el "Espíritu ético", la "realidad de la idea Ética". El Estado se piensa entonces, no solamente, como sociedad política (partido, aparato estatal coercitivo, instituciones, castas políticas, etc.), sino también como sociedad civil (escuela, medios de comunicación, opinión pública, cotidianidad, cultura, etc.), esto es, "Estado-sociedad política + sociedad civil", vale decir, hegemonía revestida de coerción, también, "Estado, en su significado integral, dictadura + hegemonía".

El Estado traduce entonces la superestructura del bloque histórico que conduce intelectual, política y moralmente el proceso, relaciona estos momentos de hegemonía (dominio + dirección) y destaca el papel de los intelectuales como grupo social que homogeneiza la totalidad social. Desde este ángulo, la finalidad del Estado es:

> *Crear nuevos y más altos tipos de civilización, adecuar la civilización y la moralidad de las más vastas masas populares a las necesidades del desarrollo continuo del aparato económico de producción y, por consiguiente, elaborar físicamente, incluso, los nuevos tipos de humanidad.*[37]

La función del Estado es, pues, de carácter ético, educativo y cultural, no solamente coercitiva y administrativa; tiene la misión de elevar a la población y a la nación a un nivel superior de civilización y de cultura.

37. Gramsci, Q. 13, pp. 1.567-1.568. (La política y el Estado moderno). Barcelona: Ed. Laia, p. 154.

Si bien la distinción entre sociedad política y sociedad civil es metodológica, pues "en la realidad efectiva sociedad civil y Estado se identifican", resulta esencial esta diferenciación desde el punto de vista teórico y político. El escenario y el sentido cambian. En consecuencia, adquieren una dimensión creadora y decisiva las instituciones, los sujetos sociales, el espacio, la recreación, el ocio, la cultura, la escuela, la vida cotidiana, las asociaciones, la defensa de los derechos civiles, la liberación de la mujer y los movimientos cívicos, étnicos, regionales y juveniles. Los ritmos son otros y el horizonte, más amplio y complejo. La sociedad civil, esa red de relaciones ideológicas, educativas y culturales, simboliza el ejercicio de la hegemonía, de la participación ciudadana y de la democracia. Es el escenario real de la historia; "la esfera –como dice Bobbio– de las relaciones sociales que no están reguladas por el Estado" y, en sentido más amplio, "es el lugar en que surgen y se desarrollan los conflictos económicos, sociales, ideológicos y religiosos que las instituciones estatales tienen la tarea de resolver con la mediación, la prevención o la represión"[38].

Pero, ¿cómo ganar esta iniciativa, este nuevo espíritu? ¿Cómo producir la participación ciudadana? ¿Cómo liberarse del "estado de naturaleza", de abulia y silencio? Gramsci sugiere la noción de *catarsis* para explicar el paso del momento meramente económico (egoísta-pasional) al momento ético-político, esto es, la elaboración superior de la estructura en superestructura en la conciencia de los hombres. Ello significa el paso de lo "objetivo" a lo "subjetivo" y de la "necesidad a la libertad".[39]

---

38. Bobbio, Norberto. Estado, gobierno, sociedad. Contribución a la teoría general de la política. Barcelona: Plaza y Janés. 1987, p. 37.
39. Gramsci. Q. 10, p. 1244, MH, p. 47.

Se podría decir que según el grado y sentido de la catarsis, la sociedad civil logra generar nuevos espacios, recuperar sujetos sociales y crear otros, replantear los términos de la cultura y abrir posibilidades para que surjan la creación, la pluralidad y la imaginación. Son nuevas formas del poder, más profundas de lo que parecen ser. La catarsis es el talante del proyecto; la nueva personalidad histórica que Gramsci representó en Maquiavelo y Leonardo Da Vinci (cultura, política y pensamiento libre), esto es, el modo de superación y creación de una nueva mentalidad que posibilite el (re)conocimiento de los sujetos y la identidad de su proyecto.

Se trata de mirar la sociedad civil no como una dúctil espuma o un pálido reflejo, sino como el escenario complejo, diverso y rico de potencialidades en el que los intelectuales y los ciudadanos pueden redefinir su posición en el mundo.

PUNTO CINCO
La reconstrucción de la sociedad civil y la tarea del pensar

En la tradición filosófica, el concepto de sociedad civil goza de un reconocimiento teórico y de una vasta difusión en la política y en la cultura democrática. Cabe preguntar, ¿cómo es posible que un concepto polisémico, en cierto modo contradictorio, despierte una fuerte simpatía y represente una riqueza de contenido? Es bien sabido que el proyecto de la *modernidad*[40] pensó la sociedad civil como ámbito de lo público, de la ciudadanía y de la cultura. De otra parte, si admitimos que "la sociedad civil es el hogar de la historia", ¿por qué, entonces, el Estado adoptó la forma de racionalidad fundante de la libertad? ¿Ironía de la historia? ¿Incoherencia del

40. En el discurso filosófico contemporáneo, el concepto de modernidad adquiere un particular sentido paradigmático que ilustra la época de las revoluciones científicas, sociales y políticas. En la actualidad, existe un apasionado debate en torno al sentido de pertenencia modernidad y/o de la posmodernidad. A pesar de la diversidad de enfoques y perspectivas, la filosofía identifica la modernidad como el proyecto de la subjetividad, de la ilustración, de la totalidad, de la dialéctica, de la historia, de la articulación de la razón y de la libertad, de la filosofía de la praxis, de la configuración de los Estados nación y el predominio de la racionalidad científica. AA.VV., Colombia. El despertar de la modernidad. (Comp. F. Viviescas y F. Giraldo). Santafé de Bogotá: Ed. Foro Nacional por Colombia, 1992.

pensamiento? O bien, ¿antinomia de la filosofía democrática construida en la modernidad?

Momentos y tensiones

Veamos cómo se presentaron las principales tensiones del pensamiento filosófico moderno acerca de las relaciones y diferencias entre la sociedad civil y el Estado. En un primer momento (siglos XVII y XVIII), Hobbes, Locke, Spinoza y Kant comprendieron la sociedad civil como la culminación de la razón práctica, esto es, como momento de superación del estado de naturaleza (guerra, pasiones, ignorancia, miedo e instintos); en un segundo momento (siglo XIX), Hegel consideró el Estado como la realización y superación de la sociedad civil, de suerte que el Estado adoptó la forma de encarnación del espíritu objetivo, del desenvolvimiento de la razón, objetivada en el monarca.

En un tercer momento (mediados del siglo XIX), Marx asumió radicalmente el punto de vista de la sociedad civil como "sociedad regulada", como "hogar de la historia". Esta fue la apuesta fundamental del marxismo crítico. Sin embargo, las vicisitudes históricas del socialismo llevaron al triunfo de la *estadolatría,*[41] la nomenclatura y el autoritarismo. Es posible pensar que en virtud de los procesos complejos sociales y políticos originados en la crisis de la razón de Occidente y, posteriormente, en el derrumbe del "socialismo real", comience un cuarto momento que significaría el surgimiento de una *nueva época* caracterizada por la antinomia entre el "Estado mínimo" y la reconstrucción de la sociedad civil, de la democracia y de la tarea del pensar.

Hasta ahora, la tensión ha generado confusión, olvido del ser y cancelación de la utopía; en últimas, se trata de la discusión sobre el "fin de la historia" y la posibilidad de reconstruir la democracia y la

41. Esta noción creada por Gramsci tiene la connotación de la sobredeterminación del Estado sobre la sociedad civil y los individuos. Q. 8, p. 1.020.

autonomía liberadora. Dicho de otra manera, el socialismo que había proclamado la "extinción del Estado", encontró en el neoliberalismo su realización tragicómica a través de la teoría conservadora del "Estado mínimo", el "capital humano", la "muerte de la utopía". Evidentemente, se trata de una ironía de la historia. Los neoliberales (y no los comunistas) redujeron el Estado liberal; los segundos, por el contrario, lo fortalecieron; hicieron del Estado la representación del poder y del saber, igual que los absolutistas y los liberales contribuyeron a culminar el proceso del poder estatal en los siglos XVIII y XIX.

¿Qué hizo, entonces, el "socialismo real" para ahogar la sociedad civil, agotar las potencialidades de los actores sociales y fulminar el pensamiento crítico? Marx, que no fue *estatalista*, terminó su doctrina como el viejo absolutismo, deificando el Estado, el aparato, el "comandante", el bonzo sindical y toda la simbología de la burocracia. El Estado-instrumento instaló el poder de una clase social parasitaria, gendarme y autoritaria. La sociedad civil fue prácticamente anulada a través de la "verdad del partido" y la omnipotencia de la burocracia estatal. El marxismo, desde muy temprano, asumió el problema del Estado como la cuestión capital de su proyecto y el concepto de poder quedó mecánicamente asimilado a la "lógica" del Estado.

En el horizonte histórico-filosófico, el *análisis de la sociedad civil* representa un problema central del pensamiento, de la cultura y de la organización social. Es un punto crucial del discurso filosófico y político contemporáneo. Tras largos años de discusiones teóricas y experiencias históricas, la problemática del pensar y de la cultura se ha colocado en el terreno de la sociedad civil como ámbito material, simbólico, social y político. En Colombia, el descubrimiento de la dimensión, carácter y sentido de la sociedad civil constituye un horizonte de posibilidades de reconstrucción de la democracia y de la conquista de la paz. La estadolatría entró en crisis, y unas nuevas formas de ver el Estado, la política, el poder y las sociedades humanas han ido surgiendo en el campo del pensar, de la ciudadanía y de la cultura.

El iusnaturalismo y el paradigma de la filosofía de la praxis

El concepto de sociedad civil puede ser leído de varias maneras. En este campo de interpelaciones, el liberalismo y el socialismo representan los proyectos sociopolíticos fundamentales. Los dos modelos realmente existentes pueden describirse así: 1) el *iusnaturalismo*, que cubre toda la etapa histórica del idealismo moderno y que signa la *modernidad* y 2) el materialismo histórico, que comprende el proyecto del socialismo con sus paradojas y contradicciones que incluyen el dramático desenlace del "socialismo real". El primer modelo considera el Estado como la realización del proceso histórico, ya sea en su versión liberal clásica inglesa o en sentido hegeliano. El centro de la preocupación *iusnaturalista* es *salir del estado de naturaleza*, bien por utilidad (Hobbes y Locke), bien por necesidad (Spinoza) o bien por obligatoriedad (Kant). Según esta concepción, la sociedad está subordinada al Estado. Hobbes sostiene:

> *Fuera del Estado es el dominio de las pasiones, la guerra, el miedo, la pobreza, el abandono, el aislamiento, la barbarie, la ignorancia, la bestialidad. En el Estado es el dominio de la razón, la paz, la seguridad, la riqueza, la decencia, la sociabilidad, el refinamiento, la ciencia, la benevolencia.*[42]

Para Locke, no es posible vivir racionalmente en el "estado de naturaleza" sino en el estado civil, modo particular de llamar al Estado. Kant, de acuerdo con su proyecto de conquistar la paz, defiende la idea del Estado para salir del estado de naturaleza como *deber moral* que tematizó filosóficamente en su famoso ensayo *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?*[43] Según Kant, es un deber moral acceder a la razón del Estado, y Hegel, que desarrolló a Spinoza –el

42. Cfr. Hobbes, Th. De Cive, cap. II, p. 43.
43. Kant, I. Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?" (Traducción de Rubén Jaramillo Vélez). En: Revista Argumentos, Nº 14 17, Bogotá, 1986.

mayor teórico de la racionalidad del Estado–, concibió el Estado como "lo racional en sí y para sí".[44]

Bobbio sintetiza el proceso mediante el cual la racionalidad de Occidente culmina en el Estado:

> *El pensamiento político moderno, de Hobbes a Hegel, se caracteriza por la tendencia constante –aún dentro de soluciones distintas– a considerar el Estado o sociedad política como el momento supremo y definitivo –frente al estado de naturaleza (o sociedad natural)– de la vida común y colectiva del hombre, ser racional; como el resultado más perfecto o menos imperfecto de ese proceso de racionalización de los instintos, las pasiones o los intereses mediante el cual el reino de la fuerza no regulada se transforma en el reino de la libertad regulada.*

Y agrega:

> *El Estado se concibe como producto de la razón o como sociedad racional, única en la cual puede llevar el hombre una vida conforme con la razón, es decir, conforme con su naturaleza.*[45]

Ahora bien, si Hegel concluye el período histórico del *iusnaturalismo*, a la vez lo supera en la *filosofía del derecho* al proponerse comprender el Estado como entidad racional "en sí", tal como es, y no como debería ser. Hegel remata en el Estado el curso de la razón, luego de concebir la sociedad civil como momento intermedio entre la familia y el Estado.[46] La crítica hegeliana es fundamental para la comprensión del segundo modelo (Marx-Gramsci) que incorpora la superación hegeliana al ideal de "sociedad sin Estado" o "sociedad regulada". De todas maneras, el giro hegeliano tiene el mérito de

---

44. "El Estado es la realidad de la idea ética (...) El Estado, como realidad de la voluntad sustancial que posee en la conciencia de sí individualidad elevada a su universalidad, es lo racional en sí y por sí". Hegel, Filosofía del derecho, Buenos Aires: Ed. Claridad, 1944, p. 210.
45. Bobbio, Norberto y Bovero, Michelangelo. Sociedad y Estado en la filosofía moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano- marxiano. México: FCE, 1986.
46. Hegel. Op. cit., pp. 182-256.

reconocer la *sociedad civil* como momento del espíritu objetivo que expresa el mundo material de las relaciones económicas, corporativas y éticas. El pensamiento de Hegel, en rigor, no está comprometido con el concepto de sociedad civil salvo como forma del despliegue del espíritu objetivo.

¿Significa la crítica de Marx una continuidad o ruptura con respecto al pensamiento de Hegel? Esta clásica polémica sigue aún viva, enriquecida con los acontecimientos de la antigua URSS y de Europa del Este, que muestran los sesgos, momentos, énfasis y sentidos de la reflexión marxista. Bobbio y Bovero insisten en la continuidad.[47]

Por ahora, el marxismo asociado a la teoría de la sobreterminación de la *sociedad política*, del poder superestructural, del partido portador de la verdad, minimizó el mundo de la cultura, de las organizaciones sociales, de la vida cotidiana, del pensamiento crítico y de la función de los intelectuales. La tarea de pensar quedó en manos de la burocracia, que redujo la concepción del mundo a una escolástica reduccionista e intolerante que minó el pensamiento y las potencialidades creadoras de la sociedad civil. Si bien defendió la realización del proyecto de la *revolución social*, su mirada realmente fue estatista, y la esfera de la sociedad civil quedó reducida al control de las manipulaciones de la sociedad política (partidos, jefes, aparatos e instituciones).[48]

Basta ver el modo como fueron concebidas las relaciones entre el Estado y la sociedad política, entre esta y los partidos políticos para comprender el estatismo, la intolerancia y el autoritarismo. En Colombia, el ejemplo más claro ha sido la *instrumentalización* y la *subordinación* de los movimientos sociales, de la función de los intelectuales, de la

47. Véase una ampliación de este debate en Alessandro Pizzorno y otros. Gramsci y las ciencias sociales. Buenos Aires: Cuadernos de pasado y presente, 1974.
48. Poulantzas, Nicos. Estado, poder y socialismo. Madrid: Siglo XXI Editores, 1979. "Cuando el marxismo descuidaba al Estado era economicismo; ahora que habla del Estado, no sería más que estatismo. Son críticas que no apuntan simplemente a la práctica política estaliniana y a la realidad sociopolítica de los países del Este, sino a la misma teoría marxista", lo que exige una distinción entre poder y Estado, p. 36.

cultura y la tarea del pensar. El foco fue nuevamente invertido. La tesis de la Asociación Internacional de los Trabajadores de que "la emancipación de la clase obrera es obra de la misma clase obrera", fue supeditada por la dominación de la sociedad política, particularmente del partido y del manejo autoritario de los directivos políticos y gremiales. Por eso, el concepto de *sociedad civil* parece tan extraño a la mentalidad ciudadana pues la cultura, el poder y el pensamiento son considerados subordinados de la política, entendida ésta como actividad exclusiva de los profesionales que elaboran la táctica y la estrategia, manejan las maniobras y controlan el aparato. Involución que representó, en parte, la tragedia del "socialismo real", y la cual se expresa muy bien en el imaginario de las izquierdas autoritarias y corporativas.[49]

El concepto de sociedad civil es una construcción histórica de la *modernidad*. Según Hegel, "la creación de la sociedad civil pertenece al mundo moderno".[50] Para Gramsci, la sociedad civil corresponde a la función de *hegemonía* que los grupos sociales ejercen en toda la sociedad como dominio y *dirección intelectual y moral*. Pero, ¿acaso no resulta contradictoria esta formulación con la pretensión del neoliberalismo de depositar las funciones del Estado en la "lógica del mercado", en los organismos privados y en el individuo? ¿Puede la sociedad civil cumplir su cometido sin caer en la tentación neoliberal? La idea de *reconstruir la sociedad civil* es un intento de recomponer las relaciones y diferencias entre el Estado y la sociedad civil, asentándolas en la cultura, en el pensamiento, en la democracia participativa y en la pluralidad crítica. El planteamiento gramsciano sugiere una modificación de fondo; la sociedad civil y el Estado conforman un *bloque histórico*, en el cual la sociedad civil atiende el horizonte de la cultura, de las concepciones del mundo, de las agencias educativas, de las organizaciones sociales y del pensamiento, no como

49. López de la Roche, Fabio (comp.). Ensayos sobre cultura política colombiana. En: Controversia, Nº 162 163. Bogotá, CINEP, 1990.
50. Hegel. Filosofía del Derecho, p. 171.

oposición al mundo de la política ni como función complementaria de la esfera de la sociedad política. Por el contrario, la nueva política se endereza hacia la reconstitución de la sociedad civil, o si se prefiere, en términos de Foucault, hacia la *microfísica del poder*.

Gramsci confiere a la sociedad civil el poder del pensamiento y de la cultura. Su cometido es crear y difundir el pensamiento, las concepciones del mundo, la teoría y la ciencia, y, en general, las ideologías; organizar la escuela y la enseñanza; establecer las estructuras ideológicas y simbólicas y producir el capital cultural. En este ámbito, la función de los intelectuales es determinante porque pensar es también trabajar, construir, organizar y difundir. No se trata de otorgarle a unos individuos especiales o a un grupo privilegiado la función de pensar. Para Gramsci, lejos de todo populismo, la sociedad civil debe suscitar los espacios para la apropiación crítica del conocimiento, la recreación de las culturas y la construcción de la democracia. Frente a las pretensiones reduccionistas de la vieja política y de la intelectualidad tradicional de separar la política de la filosofía y el movimiento social de los intelectuales, y aunque parezca paradójico, el mundo de la sociedad civil, no reclama para sí la exclusividad del pensar, sino incorpora a la sociedad política el *proyecto de la reforma moral e intelectual* como poder paralelo, pensamiento alternativo, desobediencia civil, "mayoría de edad", ciudadanía, propuesta ético-cultural y sentido estético.

Gramsci, así como no cree que la política la puedan hacer unos especialistas, tampoco acepta que pueda haber seres humanos no intelectuales; el *homo faber* siempre ha estado unido al *homo sapiens*, así como estos al *homo ludens*. Gramsci escribe:

> *Todo hombre, en fin, fuera de su profesión explica una determinada actividad intelectual, es un "filósofo", un artista, un hombre de gusto, participa de una concepción del mundo, tiene una línea de conducta moral consciente, por lo tanto, contribuye a sostener o a modificar una concepción del mundo, o sea, a suscitar nuevos modos de pensar.*[51]

51. Gramsci, Q. 12, pp. 1.550-1.551.

La tarea de pensar es un compromiso ciudadano, una expresión de la "mayoría de edad", una forma de la libertad y una realización de la subjetividad. No es posible construir la democracia ni replantear las relaciones entre la política y la cultura sin replantear las relaciones y funciones del conocimiento. Como quiera que el pensar es un *trabajo* que involucra esfuerzo, desgaste, organización y método, Gramsci destaca la importancia de la *técnica de pensar* para superar el tradicional sistema de pensar del sentido común e insiste en el arte de operar con los conceptos, con las categorías y la reflexión. En un significativo aforismo de los debates de la izquierda colombiana acuñado en la década de los setentas se decía: "atreverse a pensar es empezar a cambiar". La tarea del pensar siempre será una amenaza para las pretensiones corporativas y reduccionistas de la cultura autoritaria.

¿Qué significa pensar?, ¿cuál es la función de los intelectuales?, ¿qué fuerza histórica tiene la teoría? Son preguntas que Gramsci se formula permanentemente.

> *Es preferible "pensar" sin tener conocimiento crítico, de manera disgregada y ocasional, es decir, "participar" de una concepción del mundo "impuesta" mecánicamente por el ambiente externo, o sea, por uno de los tantos grupos sociales en los cuales cada uno se encuentra incluido automáticamente hasta su entrada en el mundo consciente (y que puede ser la propia aldea o la provincia, puede tener origen en la parroquia y en la "actividad intelectual" del párroco o del viejo patriarcal cuya "sabiduría" dicta leyes, en la mujercilla que ha heredado la sabiduría de las brujas o en el pequeño intelectual agriado en su propia estupidez e impotencia para actuar) o es preferible elaborar la propia concepción del mundo consciente y críticamente y, por lo tanto, en conexión con tal esfuerzo del propio cerebro, elegir la propia esfera de actividad, participar activamente en la producción de la historia del mundo, ser guía de sí mismo y no aceptar pasiva y supinamente desde el exterior el sello de la propia personalidad.*[52]

52. Gramsci. Q. 11, 1.375-1.376. "L'inizio dell'elaborazioni crítica é la coscienza di quello che é realmente, cioé un 'conosci te stesso' come prodotto del processo storico finora svoltosi che ha lasciato in te stesso un'infinita di trace accolte senza beneficio d'inventario. Occorre fare inizialmente un tale inventario".

La tesis de Gramsci sugiere la recuperación de la tradición clásica del "conócete a ti mismo", de la apropiación crítica del mundo, de la elaboración subjetiva de la historicidad y de la realización de la personalidad histórica. El aforismo es poderosamente significativo: *essere guida di se stessi* (ser guía de sí mismo) que vertebra su concepto de *intelectual orgánico.*

Desde otra perspectiva, Heidegger reflexiona también, por la época, acerca de la misma pregunta.

> *Pensar significa en este caso idear esto o aquello, planear; pensar en esto o aquello significa "tender hacia"; "pensar en el mal" significa proponérselo; pensar en algo quiere decir no olvidarlo. Pensar significa, en este caso, recuerdo y memoria. Empleemos el giro; pensar en algo, es decir, imaginar, representar. Alguien dice: Yo pienso en que la cosa resultará bien, es decir, se me ocurre así, soy de ese parecer y sostengo tal opinión. Pensar en un señalado sentido, quiere decir discurrir, reflexionar sobre algo; una situación, un plan, un resultado. Pensar rige también como título para el trabajo y obra de quien llamamos pensador. Es cierto que todos los hombres, a diferencia de los animales, piensan, pero no cualquiera es pensador.*[53]

---

53. Cfr. Heldegger, Martin. Introducción a la metafísica (Trad. Emilio Estiú). Buenos Aires. Ed. Nova, 2a. edición, 1959. Una analogía entre Gramsci y Heidegger es difícil; sin embargo, es posible pensar algunos campos comunes de interpelación: el lenguaje, el arte, la crisis, la subjetividad y la historicidad.

PUNTO SEIS
Ética y política

La ética ocupa un lugar central en la renovación de la política, del pensamiento y de la cultura contemporánea. Su presencia y significación en la historia del marxismo, paradójicamente, estuvo relegada a un segundo lugar por las visiones reduccionistas e instrumentalistas del poder y del conocimiento. Encuadrada simplemente dentro de los parámetros de la ideología y, por tanto, subordinada a las relaciones económicas y a la esfera jurídico-política, la ética escasamente era nombrada en la teoría filosófica y en la práctica política. Concebida, a lo sumo, como un código moral de "buen comportamiento" y paradigma de prototipos ideales de héroes y "grandes hombres". En general, los marxistas cayeron en el prejuicio de considerar la moral como un asunto privado, subordinada a la acción política y, obnubilados por una lectura instrumental del Estado y del saber, dejaron prosperar la idea de una moralidad desdoblada "en lo público" y en "lo privado" y sobredeterminada por las relaciones ideológicas. A la par con el realismo político que tomó fuerza, el moralismo reemplazó la moral religiosa que reforzaba de hecho el mismo código tradicional basado en la sumisión, el silencio y la obediencia.

Entre estos extremos, la relación ética fue empobrecida y reducida a la condición de "consejera" en la adversidad, el dolor, la derrota y la resistencia. Su dimensión creadora, vital, pública y cultural fue reconocida tardíamente por el pensamiento socialista. Una imagen laica, moderna y abierta se logró en buena parte con los trabajos teóricos y la práctica política del marxismo crítico que adelantaron Antonio Gramsci, Walter Benjamín, George Lukács y Karl Korsch, entre otros.

Ahora bien, la idea de una "ciencia de la moral" prosperó en los siglos XVII y XVIII a través de los proyectos de laicización, descristianización y modernidad. El vacío dejado por la moral religiosa fue sustituido por una ética civil con valores, visiones y prácticas utilitaristas y pragmáticas socialmente arraigadas. La sociedad burguesa hizo de la moral una "ciencia demostrativa" (Locke, Spinoza) para liberarla, por un lado, de la filosofía escolástica atada a la religión y, por otro, para proyectarla al nuevo modo de vida fundamentado en el cálculo, el interés, el poder y el realismo. La nueva moralidad, desprendida de la teología, legitimaba la subjetividad, la libertad individual y la racionalidad. A su modo, el capitalismo prescribe sus leyes morales; como dice P. Lafargue, "el corazón del capitalista late según suban o bajen las acciones de la bolsa". En la modernidad, la ética y la política aparecieron diferenciadas y/o relacionadas según la época, la coyuntura, la hegemonía, el Estado, la cultura y la sociedad civil. Maquiavelo y Kant, por eso, representaron dos momentos históricos de un mismo proyecto político: realismo y formalismo ético.

Sin embargo, las aspiraciones y absolutizaciones caracterizan a los pragmáticos y a los moralistas. Un cierto realismo vulgar descalificó la pertinencia del problema ético, y con una amañada lectura de Maquiavelo pretendió absolutizar las diferencias con la moral. El propio Maquiavelo era un político de "pasiones poderosas" que, como dice Gramsci, se ocupó del *deber ser*, no en el sentido moralístico, sino como *creación y voluntad históricas*.

> *Se trata de ver si el deber ser es un acto arbitrario o necesario, si es voluntad concreta o veleidad, deseo, amor ilusorio. El*

político en acto es un creador, un suscitador, pero no crea de la nada ni se mueve en el vacío turbado de sus deseos y sueños.

Y añade más abajo:

el "deber ser" es, por tanto, concreción, más aún: es la única interpretación realista historicista de la realidad, es la única historia en acto, la única filosofía en acto, la única política[54].

La pregunta por la ética interroga por el sentido del proyecto y redimensiona el interés emancipatorio de la praxis. Gramsci parte de la distinción entre la política y la ética y confiere un estatuto de ciencia autónoma a la política. Mira en la vida política la posibilidad histórica de realizar la reforma intelectual y moral para que las clases subalternas puedan acceder a la cultura y civilización superiores. La ciencia política –observa Gramsci– "debe concebirse en su contenido concreto (y también en su formulación lógica) como un organismo en desarrollo"[55].

En sentido estricto, Gramsci concentró su atención en la innovación fundamental de la filosofía de la praxis (la ciencia de la política y de la historia) a partir de una consideración gnoseológica: "no existe una 'naturaleza humana' abstracta, fija e inmutable (concepto que proviene del pensamiento religioso y de la trascendencia), sino que la naturaleza humana es el conjunto de relaciones sociales, históricamente determinadas, es decir, un hecho históricamente verificable, dentro de ciertos límites, con los métodos de la filología y de la crítica". Un proyecto histórico emancipatorio pasa necesariamente por una reconsideración de la política, por la comprensión de sus principios, de sus leyes, de sus métodos, etc. No es posible pensar en una nueva cultura, en una escuela diferente, en una nueva personalidad histórica, sin replantear los términos, las relaciones y las costumbres políticas. Gramsci propone, entonces, la *Gran Política*.

En toda su obra tomó como "punto de referencia" a Maquiavelo, justo porque es quien más articula el proyecto político con la cultura,

---

54. Gramsci. Q. 13, p. 1.578.
55. Q. 13, p. 1.599.

porque define las funciones sociales del Estado con las realizaciones educativas y culturales. La idea de la política en Gramsci no es politicista; no está circunscrita a la práctica tradicional de los aparatos, las maquinarias y habituales componendas; se orientó, por el contrario, hacia la realización de "voluntad colectiva nacional-popular" en torno a un proyecto histórico. La "pequeña política" la consideró distante de las posibilidades de creación de un nuevo "Bloque Histórico".

En la re-creación y renovación de la política, Gramsci recuperó el nexo de la ética y de la política para explicar las tareas intelectuales, sociales y culturales. En el fondo de este replanteamiento se halla una renovación del modo tradicional de ver la sociedad política y la sociedad civil; la primera, concentrada en el quehacer político, y la segunda, subordinada y reducida a la producción y a la reproducción económica y cultural.

Gramsci sugiere una interesante perspectiva:

> *El problema ético que es, en la práctica, la correspondencia "espontánea y libremente acabada" entre los actos y los principios admitidos por cada individuo, entre la conducta de cada persona y los fines que la sociedad se plantea como necesario, correspondencia que es coactiva en la "esfera del derecho positivo" técnicamente entendido y es espontánea y libre (más estrictamente ética) en aquellas zonas en que la "coacción" no es estatal, sino de opinión pública de ambiente moral, etc.*[56].

En este horizonte, la dimensión ética adquiere sentido y proyección en la actividad política, no subordinada a esta última; así, el momento de hegemonía política y cultural resulta ser la posibilidad de su realización histórica. Con el concepto de *hegemonía*, Gramsci replantea los términos de la política y de la ética; los coloca en el terreno de la creatividad, de la vida pública, de la participación ciudadana y de los valores civiles. La *hegemonía es ético-política*, y confronta el reduccionismo politicista e instrumental del saber y del poder. El

56. Q. 6, 757.

"Bloque Histórico" no carece de intencionalidades, valores y sentidos. Los sujetos históricos y los movimientos sociales generan una capacidad de crear relaciones de hegemonía desde su protagonismo, mentalidad y posicionamiento social.

El poder es una construcción social, plural y diversa. La hegemonía es *dominio + consenso*, esto es, *poder + cultura*; filosofía de la praxis cuyo proyecto articula la vida y el pensamiento, la política y la sociedad civil. La dirección intelectual y moral es el contenido de la reforma de la política y de la transformación democrática de la totalidad social. Gramsci vuelve a Maquiavelo y recupera su experiencia histórica para plantear el sentido de la política y de la ética. Como hombre plenamente ligado a su época, su ciencia política representa la filosofía de la época. Admite el maquiavelismo como ciencia y rechaza el moralismo de los políticos y, por supuesto, de los materialistas vulgares y de los neoidealistas que maldicen a Maquiavelo declarándose antimaquiavélicos "para poder aplicar sus normas santamente"[57]. La recuperación de Maquiavelo tiene una intencionalidad: crear un proyecto de hegemonía de las clases progresistas y formar el hombre moderno. Gramsci recupera el concepto de política de Maquiavelo porque lo proyecta al conjunto de la sociedad, lo relaciona con la educación y la cultura y le imprime un sello emancipador a la acción política.

> *Puede suponerse –dice Gramsci– por consiguiente, que Maquiavelo pensaba en "el que no sabe", que se proponía educar políticamente "al que no sabe", pero educarle políticamente no de modo negativo, enseñándole a odiar a los tiranos, como parece entenderlo Foscolo, sino de modo positivo, de quien debe reconocer como necesarios determinados medios, aunque sean propios de los tiranos, porque quiere alcanzar determinados fines*[58].

Acceder a la modernidad significa de este modo dominar el saber y tener la pasión de luchar por la libertad. La pasión se constituye en un

57. Q. 13, 1.600
58. Gramsci. Ibíd.

deber moral, anota Gramsci, y no en un "deber de moral política, sino de ética".

El concepto de hegemonía es clave para la comprensión de la relación ética.

> *La comprensión crítica de sí mismos se produce, pues, a través de una lucha de "hegemonías" políticas, de direcciones contrastantes, primero en el campo de la ética luego de la política, para llegar a una elaboración superior de la propia concepción de lo real*[59].

La unidad de la teoría y de la práctica, en consecuencia, radica en la posesión real y completa de una concepción del mundo.

> *He ahí –insiste Gramsci– por qué debe hacerse resaltar cómo el desarrollo político del concepto de hegemonía representa un gran progreso filosófico, además de político- práctico, porque necesariamente implica y supone una unidad intelectual y una ética correspondiente a una concepción de lo real que ha superado el sentido común y se ha convertido, aunque dentro de límites todavía restringidos, en crítica*[60].

"La hegemonía es ético-política" en la medida en que el proyecto reinterprete la cultura, la mentalidad, la vida pública y la ciudadana.

El imperativo moral está asociado a la situación histórica, a los valores sociales, al agenciamiento de los sujetos y a las transformaciones culturales. Gramsci reconoce que la máxima de Kant: "actúa de manera que tu conducta pueda convertirse en norma para todos los hombres, en condiciones semejantes" obliga a adelantar una elaboración rigurosa de trabajo histórico y conceptual. Y pregunta:

> *¿Qué se entiende por condiciones semejantes? ¿Las condiciones inmediatas en que se actúa o las condiciones generales, complejas y orgánicas, cuyo conocimiento exige una investigación larga y críticamente elaborada?*[61].

---

59. Gramsci. Q. 11, p. 1.385.
60. Gramsci. Ibíd.
61. Q. 11, p. 1.484.

Sin embargo, las condiciones semejantes no existen porque esto querría decir que hay:

> *una sola cultura, una sola religión, un conformismo mundial, y, sobre todo, porque entre las condiciones semejantes está incluido quien actúa, su individualidad, etc.*

Es decir, no es posible un imperativo categórico independientemente del agenciamiento de los sujetos, quienes son los que fijan las reglas de toda moralidad.

Gramsci anota:

> *la máxima de Kant está ligada a la época, al iluminismo cosmopolita y a la concepción crítica del autor, o sea, que está ligada a la filosofía de los intelectuales como casta cosmopolita. La problematicidad del imperativo moral radica en el hecho de que quien actúa es el portador y creador de las "condiciones semejantes" y, a la vez, es quien elabora el "modelo" y el tipo de "civilización" para cuyo advenimiento trabaja y para cuya conservación resiste contra las fuerzas disgregadoras, etc.*[62].

El formalismo kantiano tiene el inconveniente de no dar cuenta de tal diversidad cultural y pluralidad social. El mundo dista mucho de ser una ciudadela cosmopolita. Las ideologías (incluyendo las tecnocráticas) siguen incidiendo en la sociedad contemporánea y conduciendo la vida moral y social de la humanidad. El "fin de las ideologías", por lo pronto, es una ilusión del realismo y de la racionalidad instrumental. La ética adquiere precisamente sentido en los procesos de realización histórica y en la personalidad de cada pueblo y sujeto. Gramsci vuelve a utilizar el concepto de catarsis para aludir al protagonismo ético-político, al paso de lo meramente económico, instrumental, egoísta-pasional en el momento de la elaboración y construcción de un sistema de vida superior y de cultura democrática.

> *La estructura, de fuerza exterior que aplasta al hombre, lo asimila a sí, lo hace pasivo, se transforma en medio de libertad, en instrumento para crear una nueva forma ético política, en*

62. Gramsci. Ibídem.

origen de nuevas iniciativas. La fijación del momento "catártico" se convierte así, me parece, en el punto de partida para toda la filosofía de la praxis, el proceso catártico coincide con la cadena de síntesis que son el resultado del desarrollo dialéctico[63].

La catarsis posibilita el acceso a la modernidad, a la reconstitución de los sujetos históricos y a la creación de un nuevo perfil histórico. Como mediación, la catarsis incorpora la dimensión ética en la realización del proyecto histórico; hace que la "minoría de edad" sea superada creadoramente y las clases subalternas se tornen portadoras de su propio destino. El momento catártico funde la política con la ética en un mismo proceso de emancipación social e intelectual.

Ahora bien, la relación ético -política es concreta; se traduce en la organización social, en la vida cotidiana y en la práctica política. El Estado, la escuela y la cultura constituyen los escenarios fundamentales para la creación de una ética civil:

> *Me parece que lo más sensato y concreto que puede decirse a propósito del Estado ético y de cultura es esto: todo Estado es ético en cuanto una de sus funciones más importantes es la de elevar a la gran masa de población a un determinado nivel cultural y moral, nivel (o tipo) que corresponde a las necesidades de desarrollo de las fuerzas productivas y, por tanto, a los intereses de las clases dominantes. La escuela, como función educativa positiva, y los tribunales son las actividades estatales más importantes en tal sentido: pero en realidad, a ese fin tienden una multiplicidad de otras iniciativas y actividades supuestamente privadas que forman el aparato de la hegemonía política y cultural de las clases dominantes*[64].

A diferencia de la teoría del Estado-instrumento que reducía la política al Estado y el poder al control de los aparatos, Gramsci replantea el concepto de Estado y de política. Abre las posibilidades para que la sociedad civil piense y haga política alternativa y amplía el concepto de

63. Q. 10, p. 1.244.
64. Gramsci. Q. 8, p. 1.049. Subr. nuestro.

Estado, reducido este a los aparatos y a la división de los poderes sin la correspondiente comprensión de las relaciones éticas y culturales. Para Gramsci, la política no es competencia sólo de profesionales, sino de la sociedad en su conjunto, por eso formula la tesis de que "todos los hombres son intelectuales"; recupera, de este modo, el concepto clásico de política del cual los griegos hicieron un paradigma. Pero también supera las visiones instrumentalistas del Estado, entendidas como la toma y el control de los aparatos y de las instituciones per se. Gramsci hace del Estado un escenario de hegemonía intelectual y moral[65].

El problema ético está relacionado, por otra parte, con la opinión pública. Gramsci insiste en la cimentación de una moral civil. En este escenario, el bloque en el poder ejerce su hegemonía a través de la estructura ideológica, articula los medios de comunicación, de educación y el proyecto político:

> *Todo aquello que influye o puede influir en la opinión pública, directa o indirectamente, le pertenece: las bibliotecas, las escuelas, los círculos y clubes de distinto tipo hasta la arquitectura, la disposición de las calles y los nombres de estas*[66].

La opinión pública resulta ser el campo de preparación y consolidación de la acción política donde las ideologías, las pasiones, los intereses y las ideas desempeñan un papel determinante en la creación de una "voluntad colectiva". Con agudeza, observa Gramsci que la responsabilidad individual no puede diluirse en la responsabilidad social; que la individualidad (no el individualismo) y los grupos sociales (no el populismo) cumplen una función de creatividad, educación y moralidad en la conformación de un nuevo tipo de sociedad. Refuta a los reduccionistas que exaltan la "naturaleza de los brutos":

---

65. Para una profundización de la teoría de la ampliación del Estado formulada por Gramsci, véase: Buci-Glucksmann, Christine. Gramsci y el Estado. (Hacia una teoría materialista de la filosofía). Siglo XXI, 1985; Paggi, Leonardo. "Teoría general del marxismo". En: Gramsci. Escritos políticos. Buenos Aires: Cuadernos de pasado y presente, 1981.
66. Q. 3, 333.

El ambiente no justifica, sino solamente "explica" el comportamiento de los individuos y, en especial, de aquellos más pasivos históricamente[67].

Trabajar en el ámbito de la opinión pública coloca la problemática de la formación ciudadana, de los valores y de la mentalidad como centro vital de la reforma moral e intelectual. Gramsci analiza cómo, por ejemplo, el amarillismo en la prensa, la morbosidad pasional y el efectismo emocional en la radio, etc., conmueven la opinión pública y la conducen hacia un derrotero de manipulación y engaño que sólo puede ser contrarrestado con una sólida formación ética y cultural de la población[68].

La opinión pública produce el contenido político de una determinada voluntad y sella el consenso entre la sociedad política y la sociedad civil. Aquí se forma también un sentido común y un buen sentido de las cosas públicas; se difunde y se sedimenta un criterio moral.

Lo que se llama "opinión pública" está estrechamente vinculado con la hegemonía política, o sea, que es el punto de contacto entre la "sociedad civil" y la "sociedad política", entre el consenso y la fuerza.

Y subraya:

La opinión pública es el contenido político de la voluntad política pública que podría ser discordante; por eso existe la lucha por el monopolio de los órganos de la opinión pública,

---

67. Gramsci. Q. 8, 1.035. "Il pericolo di non vivacitá morale é invece rappresentato dalla teoría fatalistica degli stessi gruppi che dividono la concezione della naturalitá secondo la natura dei brutti, per cui tutto é giustificato dall'ambiente sociale; ogni responsabilitá individuale cosi viene ad essere annegata nella responsabilitá sociale". El subrayado es nuestro.

68. Gramsci. Ibíd, pp. 929-930. "Entre los elementos que recientemente han turbado el normal gobierno de la opinión pública por parte de los partidos organizados y definidos en torno a programas definidos, deben ponerse en primera línea la prensa amarilla y la radio (donde está muy difundida). Estas dan la posibilidad de suscitar extemporáneamente estallidos de pánico o entusiasmo ficticio que permiten alcanzar objetivos determinados en las elecciones, por ejemplo". Y señala que un problema a resolver es cómo crear los organismos y los modos de contrarrestar este dislocamiento social y político

periódicos, partidos, parlamento, de modo que una sola fuerza modele la opinión y con ello la voluntad política nacional, convirtiendo a los disidentes en un polvillo individual e inorgánico[69].

En las sociedades periféricas, el Estado ha perdido todo interés por la formación de una "voluntad nacional-popular"; carece de eticidad, iniciativas culturales y proyectos sociales; desconoce el nuevo espíritu de los tiempos y el protagonismo de los nuevos sujetos históricos y de los modernos movimientos sociales. La sociedad civil, por otra parte, estrecha, limitada y dispersa, carece de agenciamiento y resistencia y cae con frecuencia en la "estadolatría"; sin fuertes motivaciones sociales, vive en la fatalidad y la desmoralización. Sus intelectuales reproducen el esquema tradicional de dominación, sin llegar a comprender y a sentir. La compleja red institucional no gubernamental, comunicativa, social y educativa queda atrapada por la sobre-determinación de la sociedad política.

Esta fractura es la que produce la *crisis orgánica* que consiste básicamente en la ausencia de proyecto político-cultural, de carencia de una ética ciudadana de convivencia pluralista. El "Bloque Histórico" se quiebra sin una moral civil, sin una renovación de las costumbres políticas, sin la participación ciudadana, sin la creación de una nueva mentalidad y sin la redefinición de los fines sociales del Estado.

Gramsci nombra el nuevo proyecto ético-político con el sorprendente y paradójico concepto de conformismo.

El conformismo siempre ha existido: se trata hoy de una lucha entre "dos conformismos", es decir, de una lucha de hegemonía, de una crisis de la sociedad civil. Los viejos dirigentes intelectuales y morales sienten que se les hunde el terreno bajo los pies, se dan cuenta de que sus "prédicas" se han convertido precisamente en "prédicas", es decir, en algo ajeno a la realidad, en pura forma sin contenido, en larva sin espíritu; de aquí su desesperación y sus tendencias reaccionarias y

69. Gramsci. **Ibíd.**

conservadoras: La forma particular de civilización, de cultura, de moralidad que ellos han representado se descompone y por esto proclaman la muerte de toda civilización, de toda cultura, de toda moralidad y piden al Estado que adopte medidas represivas, y se constituyen en un grupo de resistencia apartado del proceso histórico real, aumentando de este modo la duración de la crisis, porque el ocaso de un modo de vivir y de pensar no puede producirse sin crisis[70].

Gramsci advierte que utiliza el concepto de conformismo sólo para "despistar a los imbéciles". Su conformismo, por supuesto, es dinámico y creador; alude al proyecto de formación ciudadana (nacional-popular), a la difusión y apropiación de una concepción del mundo. El conformismo se refiere a los momentos de creación colectiva y consenso de un ideal y cultura determinados. Gramsci dice que "crear un nuevo conformismo, desde abajo, permitirá nuevas posibilidades de auto-disciplina, es decir, de libertad incluso individual". El punto central es la formación de una nueva personalidad histórica y el acceso por parte de las clases subalternas a la modernidad. El conformismo es un nuevo sistema de vida y de relaciones intelectuales y morales.

Es claro, Gramsci busca fundamentar la ética desde la materialidad histórica. Él sostiene:

La base científica de una moral del materialismo histórico debe buscarse (...), en la afirmación de que la sociedad no se plantea tareas para cuya solución no existan ya las condiciones precisas. Existiendo las condiciones, la solución de las tareas se convierte en "deber"; la "voluntad" se vuelve libre. La moral vendría a ser una búsqueda de las condiciones necesarias para la libertad del querer en cierto sentido, hacia un cierto fin, y la demostración de que estas condiciones existen. Debería tratarse también no de una jerarquía de los fines a alcanzar, dado que se quiere "moralizar" no sólo a cada individuo tomado individualmente, sino también a toda una sociedad de individuos[71].

70. Gramsci. Q. 7, pp. 862-863.
71. Q. 7, p. 855. El subrayado es nuestro.

En esta reflexión Gramsci incorpora la problemática de los fines, de la voluntad, del deber y de la libertad en una perspectiva histórica, no relativista ni escéptica. Se trata de modificar el ambiente, sin olvidar que el sujeto hace parte del ambiente; que la ética no sólo traduce el clima cultural y político, sino que también redimensiona el valor y el significado de la voluntad, de la autonomía y de la subjetividad. La realidad puede acuciar el pensamiento, pero si la conciencia no se torna en deber y en voluntad, la libertad queda a merced del desenvolvimiento de la idea o de la modificación del ambiente. Existe una dialéctica entre las circunstancias y los hombres que Gramsci designa críticamente con el concepto de "Bloque Histórico". En esta totalidad concreta, Gramsci destaca el lado activo del conocimiento, de la conciencia y de la subjetividad, sobre la base de la comprensión de la realidad entendida como praxis (actividad humana sensible). Gramsci rompe con cualquier pretensión reduccionista, materialista vulgar o mecanicista de reducir el problema ético a una máxima abstracta, a un reflejo mecánico de la realidad objetiva: "Los individuos y los grupos deberán sentirse superiores a la sociedad, educadores de la sociedad". El hombre es el que hace la historia, la crea y la modifica.

> *Sin el hombre, pregunta Gramsci:*
> *¿Qué significaría la realidad del universo? Toda la ciencia está ligada a las necesidades de la vida, a la actividad del hombre. Sin la actividad del hombre, creadora de todos los valores, y también de los científicos, ¿qué significaría la "objetividad"? No otra cosa que el caos, el vacío, si así puede decirse*[72].

La ética tiene un sentido y un papel que Gramsci rescató para un proyecto de vida y pensamiento alternativos. En su vida política, en la prisión, en su condición de dirigente político, en su trato con sus hijos y familiares siempre defendió la personalidad del otro, la autonomía, la responsabilidad, la solidaridad, la sinceridad, la ternura y la alegría como expresiones de una dimensión ética en la vida pública y privada.

72. Gramsci. Q. 11, 1.457. MH, p. 63.

Existe –dice Gramsci–, una tendencia del materialismo histórico que solicita y favorece todas las malas tradiciones de la cultura media... la improvisación, el talentismo, la pereza fatalista, el diletantismo descabellado, la falta de disciplina intelectual, la irresponsabilidad y la deslealtad moral e intelectual.

Y agrega:

El materialismo histórico destruye toda una serie de prejuicios y de convencionalidades, de falsos deberes, de obligaciones hipócritas; pero no justifica por ello que se caiga en el escepticismo y en cinismo esnobista[73].

Es claro, sin ética no es posible llevar a cabo una renovación de la política y adelantar un proyecto de convivencia civilizada.

Contra todo moralismo y sentimentalismo, Gramsci anotó, sin embargo, que en política "todo juicio de moralidad es absurdo" y que el "único juicio posible es el 'político'". Obsérvese que 'político' está entre comillas; es decir, aquél que está "de conformidad de medio al fin (lo cual implica una identificación del fin o de los fines graduados según una escala sucesiva de aproximación)"[74]. Es decir, que el alejamiento o la renuncia a la creación de condiciones que posibiliten la realización de los fines significan una postura 'inmoral' (también entre comillas). La filosofía de la praxis incluye la historia ético -política como momento de hegemonía. Decir la verdad en política es, por ejemplo, un problema ético.

En política –dice Gramsci– se podrá hablar de reserva, no de mentira en el sentido mezquino que muchos piensan; en la política de masas decir la verdad es una necesidad política precisamente[75].

Se lucha para ser libre, para salir del Estado de naturaleza, para acceder a la "mayoría de edad" (Kant), para destruir las "idola" (Bacon,

73. Q. 6, p. 749.
74. Gramsci. Q. 14, p. 1.710.
75. Q. 6, pp. 699-700.

Bachelard), para emancipar a la humanidad (Marx), para realzar un proyecto de civilización superior (Gramsci). La relación ética, por eso, está referida a la *Gran Política*. Sus valoraciones parten de la comprensión de la historia y están marcadas por las fuerzas y las tendencias que hegemonizan la cultura, el pensamiento y la vida social. Se trata de impulsar un proyecto de reforma moral e intelectual que convoque a la nación, transforme democráticamente el país y adelante una propuesta de formación ciudadana. El nuevo príncipe, figura maquiavélica, éticamente superada por Gramsci, ocupa la función del mito soreliano, el lugar de la idea hegeliana y el sentido del imperativo categórico kantiano.

A diferencia de quienes piensan que el Príncipe moderno reafirma exclusivamente el protagonismo del partido político, Gramsci, por el contrario, comprometió su proyecto político con la cultura, con la ética y el pensamiento. Amplió y enriqueció la teoría del sujeto histórico extendiéndola creadoramente a las clases subalternas, a los agentes diversos y plurales de la sociedad civil y a las expresiones de la cultura y del pensamiento. El nuevo príncipe no se coloca por encima de la materialidad histórica; sólo la procesa, la reelabora y la proyecta al conjunto de la sociedad en la dinámica de los procesos autónomos. Tampoco sucumbe ante la tentación totalitaria porque reconoce que "todos los hombres son filósofos" y de antemano establece que tanto la verdad como el destino de la humanidad son construcciones humanas colectivas. El proyecto del príncipe moderno alude básicamente a la creación de una "voluntad colectiva nacional-popular" que centre su atención en la "reforma intelectual y moral".

> *El príncipe moderno –dice Gramsci– debe ser obligatoriamente el pregonero y el organizador de una reforma intelectual y rural, lo cual significa que debe crear el terreno para un ulterior desarrollo de la voluntad colectiva nacional popular hacia una reforma superior y total de la civilización moderna*[76].

76. Gramsci. Q. 13, p. 1.560.

Finalmente, el problema de la ética y de la política adquirió en la vida personal de Gramsci una especial significación a partir de su crítica filosófica al materialismo vulgar y al realismo político, al desdoblamiento de lo público y de lo privado, de lo científico y de lo humano. En una carta del 6 de marzo de 1924, Gramsci escribió a su esposa Julia Schucht:

> *Cuántas veces me he preguntado si era posible ligarse a una masa cuando no se había querido a nadie, ni siquiera a la propia familia, si era posible amar a una colectividad cuando no se había amado profundamente a criaturas individuales. ¿No iba a tener eso un reflejo en mi vida de militante? ¿No iba a esterilizar y a reducir a mero hecho intelectual, a puro cálculo matemático, mi cualidad de revolucionario?*[77].

77. Antonio Gramsci. Cartas a Yulca. Barcelona: Crítica, Grijalbo, 1989. p. 61.

PUNTO SIETE
El bloque histórico y la pedagogía creativa

Las relaciones entre la filosofía y la pedagogía han sido particularmente conflictivas en el presente siglo. El desarrollo de las ciencias sociales y del conjunto de las prácticas culturales han modificado el sistema referencial de la filosofía y de la pedagogía.

En el curso de la modernidad, la pedagogía traducía el saber filosófico y se hallaba incorporada a su cuerpo teórico, bien porque los filósofos abordaran desde sus perspectivas la reflexión pedagógica (Locke, Rousseau, Kant, Hegel, Dilthey) o bien porque la pedagogía fuese deducida directamente de los sistemas filosóficos (v. gr.: Vives se apoya en la tradición aristotélica y Comenio en la cartesiana).

En el siglo XX el conflicto se agudiza particularmente, habida cuenta del desarrollo teórico y experimental de la psicología que significó su relativa autonomía con respecto a la filosofía y que, por otra parte, aprisionó a la pedagogía dentro de la perspectiva

experimental, evolutiva, funcional y pragmática. Hasta John Dewey la pedagogía traducía el universo filosófico; luego, dependería de la psicología como disciplina fundamentadora de su saber, o bien de la tecnología educativa. Así mismo, la fragmentación de las ciencias sociales y su positivización convirtieron la psicología y la pedagogía en "parcelas" de saber social en las que las llamadas "ciencias de la educación" buscaron fundamentarse como saber "multidisciplinario". La estrategia estaba cumplida: positivización, fragmentación, instrumentalismo y psicologización. La última avanzada del positivismo fue el objetivismo y el instrumentalismo de la psicología y de la pedagogía.

Al despojo teórico de la pedagogía por parte del pragmatismo sucedió la confiscación de su sentido histórico, de su horizonte cultural. La pérdida del sentido convirtió a la pedagogía en una gama de difusas ideas, de buenas intenciones y pobres realizaciones, tanto para quienes la defienden de modo tradicional, ahistóricamente, como para quienes la empobrecen al reducirla al diseño instruccional o a la mera didáctica. Recobrar el sentido de la pedagogía presupone instalarla en la historia, en la dimensión de la cultura, porque se trata de un sentido de saber y de vida, un sentido de reflexión histórica y de experiencia colectiva.

La pedagogía como mediación

Gramsci trabaja el concepto de *Bloque Histórico* como una categoría de *totalidad concreta*, como unidad y contradicción de pensamiento y vida, de historia y filosofía, de hombre y ambiente, de educación y sociedad, de maestro y alumno, de intelectuales y masas, de dirigentes y dirigidos y, por supuesto, de pedagogía y filosofía. El bloquismo gramsciano es de recurrencia dialéctica, posibilita la comprensión de los problemas teóricos y metodológicos del saber científico y social.

Su búsqueda de fundamentar una filosofía de la praxis parte de la tradición renacentista, ilustrada y hegeliana según la cual "La filosofía de una época histórica" no es, por consiguiente, otra cosa que la "historia" de dicha época; no es otra cosa que la masa de las variaciones que el grupo dirigente ha logrado determinar en la realidad precedente: historia y filosofía son inseparables en ese sentido, forman un "bloque"[78].

La perspectiva gramsciana se perfila como un discurso antinómico de relaciones y contradicciones, las cuales forman un Bloque Histórico complejo de múltiples determinaciones. En toda su reflexión la noción de "bloque histórico" se constituye en presupuesto teórico de la cultura y de la filosofía; es extensiva, por tanto, al estudio de los problemas relacionados con la sociedad civil, la política y la pedagogía.

Gramsci anota que "si las relaciones entre intelectuales y pueblo-nación, entre dirigentes y dirigidos, entre gobernantes y gobernados, son dadas por una adhesión orgánica en la cual sentimiento-pasión deviene comprensión y, por lo tanto saber, (no mecánicamente, si no de manera viviente), sólo entonces la relación es de representación y se produce el intercambio de elementos individuales entre gobernantes y gobernados, entre dirigentes y dirigidos; solo entonces se realiza la vida de conjunto, la única que es fuerza social. Se crea el "bloque histórico"[79]. Entendido como articulación interna de una situación histórica determinada y de una problemática concreta, el "bloque histórico" se constituye básicamente alrededor de un sistema de hegemonía, concepto igualmente estratégico de la reflexión gramsciana[80].

78. Q. 10, pp. 1.255-1.256. MH, p. 27.
79. Q. 11, p. 1.505.
80. Recientes trabajos dilucidan el concepto de hegemonía como uno de los grandes aportes teóricos del pensamiento gramsciano. Véase Hobsbawn, Eric y otros. Revolución y democracia en Gramsci. Barcelona: Fontanara, 1981. Anderson, Perry. Las antinomias de A. Gramsci. Fontanara, 1978. Pizzorno, Alessandro y otros, Gramsci y las ciencias sociales. México: Cuadernos de pasado y presente, 1980. Labastida, Julio. (coord.). Hegemonía y alternativas políticas en América Latina. Siglo XX, 1985; Poulantzas, Nicos. Hegemonía y dominación en el Estado moderno. México: Siglo XXI.

La pertinencia del concepto reside en el hecho de que comprende y articula los componentes teóricos e históricos básicos para un análisis de *la pedagogía, de los maestros y de la cultura.* Estos elementos básicos son los seres humanos, los maestros y el ambiente, comprendidos como procesos históricos autónomos que se cristalizan en una unidad viva denominada "bloque histórico". En esta trama de articulaciones y síntesis, la pedagogía se torna en la mediación de las relaciones entre la filosofía y la historia. *Una y otra se articulan críticamente en un concreto-pensado de múltiples determinaciones mediadas por la pedagogía.* Según Gramsci, la filosofía de la praxis no tiende a mantener a los "simples" en su filosofía primitiva del sentido común, sino, al contrario, conducirlos hacia una concepción superior de la vida. Conducción ético-política, filosófico-cultural que compromete a la pedagogía como mediadora de las relaciones comunicativas, culturales y educativas.

Esta visión histórico-filosófica de la pedagogía permite guardar distancia con respecto a dos posturas que han hipostasiado la pedagogía: el pragmatismo y el idealismo neo-romántico. El primero, porque la positiviza, la codifica e intrumentaliza, y el segundo porque la absolutiza. La positivización termina por reducir la pedagogía al ámbito de la conducta, de los medios y del diseño instruccional. La absolutización de la pedagogía se convierte en la exageración de la enseñanza como objeto y en la sobredeterminación de los maestros como sujetos educativos.

El "bloque histórico" alude a un sistema concreto de referencia, atravesado por las contradicciones entre la sociedad política y la sociedad civil y entre la ciencia y la cultura, entre el pensamiento y la vida. El núcleo de todo bloque histórico es, precisamente, la hegemonía, y la pedagogía, desde esta perspectiva, *porta, re-crea* y *difunde* las relaciones que desde *dentro* como desde *fuera* la escuela vive y transforma, en las que la praxis educativa expresa la terrenalidad e intencionalidad de la historia.

El "bloque histórico" contribuye pues, a mirar *históricamente* la relación pedagógica articulada con el mundo de la ciencia, de la cultura y la vida. Así, la pedagogía no queda reducida a la enseñanza ni tiene como sujeto exclusivo al maestro, sino que traduce el *clima cultural* de una época, de una formación social de un *bloque* y abarca una diversidad de aspectos de la vida escolar y cultural que los sella y re-orienta.

La pedagogía por eso no se siente incómoda con la discusión acerca de los sistemas educativos, de las políticas educativas del Estado, de las corrientes ideológicas, del *input científico*, de la comunicación, de la organización de los saberes, de la cultura científica, de los valores éticos y del lenguaje. La pedagogía incorpora a su saber estas múltiples determinaciones y el modo de expresarlas es la *hegemonía cultural*.

La idea según la cual otras ciencias han despojado a la pedagogía de su saber, resulta deficiente de contenido teórico y carece de fundamento histórico, si no da cuenta de las transformaciones que el conocimiento sufrió en el mundo moderno: de un lado, la autonomización de las ciencias y la fragmentación positivista del saber social y, de otro, la búsqueda de una transdisciplinariedad que articula saberes, prácticas, procesos, experiencias e investigaciones. En este sentido la construcción de su estatuto teórico está atravesando por los conflictos de la historia, por el sentido de la filosofía, por el ambiente cultural, por el tipo de Estado y por los desarrollos de la ciencia y la técnica. Esta constelación de relaciones enriquecen el horizonte teórico e histórico de la pedagogía, y no por ello pierde su relativa autonomía y significado cultural. Es claro que el positivismo, el pragmatismo y, en general, el "objetivismo" persisten en deteriorar el sentido crítico e histórico de las "ciencias del espíritu".

La pedagogía relaciona y desarticula la (dis)conformidad entre la ciencia y la cultura, la filosofía y la historia; no anula la especificidad de cada una de ellas, sino que al *mediarlas* posibilita su identidad y

diferencia. En un *sistema de hegemonía cultural* determinado, la pedagogía es el hiato del bloque histórico, "la soldadura" de la cultura y de la filosofía.

La pedagogía creativa

Para Gramsci la relación pedagógica no es la transmisión del conocimiento ni siquiera de la cultura, sino ante todo la articulación de la historicidad y de la conciencia de dicha historicidad por el individuo como por el pueblo-nación. "Determinar esta conciencia –señala A. Brocolli– significa, en última instancia, insertar al hombre en la historia y dar al niño la medida de lo contradictorio de la realidad y de la dialéctica del desarrollo histórico, que son los presupuestos de todo esfuerzo de cambio realizado en la práctica"[81].

Entiende Gramsci por *creativo*, en sentido relativo, el *pensamiento*

> *que modifica el modo de sentir del mayor número y, por lo mismo, la propia realidad, que no puede ser pensada sin este mayor número. Creativo, también, en el sentido de que plantea la inexistencia de una 'realidad' fija por sí, sino solamente una relación histórica con los hombres que la modifican, etc.*[82].

La reconstrucción del concepto de *creatividad* abarca y compromete los términos de *participación, comunidad y socialización*, esto es, sitúa la escuela, el estudiantado, los individuos y, en general, la sociedad civil en el "mundo de la vida", en la *historia* como portadora y creadora de alternativas sociales y culturales. En esta dialéctica viva de la sociedad civil la pedagogía se autoafirma y reconstruye en *procesos de hegemonía*, en los cuales se redefine la historicidad de los *bloques* (maestros-alumnos, ciencia y vida, filosofía y sentido común).

---

81. Brocolli, Antonio. Antonio Gramsci y la educación como hegemonía. México: Ed. Nueva Imagen, 1979, p. 106.
82. Gramsci. Q. 11, p. 1.486. MH, p. 28.

Se trata de desarrollar la *personalidad histórica* de la escuela y de la cultura y, para ello, la pedagogía desempeña un papel de primer orden. Los sujetos educativos se orientan hacia la realización de un proyecto, y guiados por el *conócete a ti mismo*, se autorrealizan y reconocen en el ambiente para producir y transformar. En la reconstrucción de este fin histórico, la pedagogía contribuye a la creación de los presupuestos y condiciones para la superación de la sociedad actual, de la enajenación humana, de la "minoría de edad" y del "estado de naturaleza". La mediación de la pedagogía es, en el buen sentido, *creación, catarsis*, es decir, paso del momento meramente económico (o egoístico-pasional) al momento ético-político, esto es, la elaboración superior de la estructura en superestructura en la conciencia de los hombres. Ello significa también el paso de lo "objetivo a lo subjetivo" y de la "necesidad a la libertad"[83].

La dirección gramsciana se orienta hacia la realización de la filosofía y al protagonismo creativo de los intelectuales, de la escuela y de la enseñanza. En la sociedad civil los intelectuales desempeñan la *función directiva* en la creación de unas nuevas relaciones de poder y de saber. ¿Cómo producir entonces un nuevo "bloquismo", que se apropie de la cultura universal y a la vez proporcione sentido y pertenencia a lo "nacional -popular"? Gramsci encuentra que el error del intelectual consiste en creer que se puede saber sin comprender y especialmente sin sentir y ser apasionado (no sólo del saber en sí mismo, sino por el objeto del saber), eso es, que el intelectual pueda ser tal (y no un puro pedante), siendo a la vez distinto y distanciado del pueblo-nación, es decir, sin sentir las pasiones elementales del pueblo, comprendiéndolas y luego explicándolas y justificándolas en la situación histórica en cuestión, y relacionándolas dialécticamente con las leyes de la historia, con una superior concepción del mundo, científicamente y coherentemente elaborada, con el "saber". En esta dialéctica saber-

83. Q. 10, p. 1.244. MH, p. 47.

comprender-sentir y sentir-comprender-saber, los intelectuales, los maestros producen

> *una relación de intercambio de elementos individuales entre gobernantes y gobernados, entre dirigentes y dirigidos, esto es, se realiza la vida de conjunto que es, exclusivamente, la fuerza social; se crea el bloque histórico*[84].

De otra parte, Gramsci formula una crítica radical al innatismo, al espontaneismo en sus versiones rousseaunianas y contemporáneas de la "Escuela Activa". "El hombre es toda una formación histórica, obtenida mediante la coerción", dice en una de sus cartas a Julia Schucht (30-XII-1929). En lo humano-social no hay nada natural; así, los *intereses espontáneos* presuponen una base histórica, no son emanaciones meramente individuales sino concreciones históricas: "cada generación educa a la nueva generación... para crear el hombre actual de su época"[85].

Además, la idea de espontaneidad depende de la visión acerca de los seres humanos, pues no existe un universal "hombre-niño" que pueda dar cuenta de una acción humana única. Gramsci critica la postura aristotélica del "hombre completo en potencia", la postura liberal innatista, iluminista y optimista de la "naturaleza humana" y el enfoque negativo-libertario de Rousseau de la existencia de "valores naturales", y encuentra que en estas perspectivas se expresa un trastocamiento (hipóstasis) de la personalidad histórica y una legimitación del ambiente social reificado: "Renunciar a formar al niño significa simplemente permitir que su personalidad se desarrolle acogiendo caóticamente del ambiente general todos los motivos de la vida"[86].

La estrategia de la emancipación político-cultural no admite la sacralización del folklore o la condición "en sí" de los grupos subalternos,

84. Gramsci. Q. 11, pp. 1.505-1.506. "L'elemento popolare 'sente', ma non sempre comprende o sa; l'elemento intelletuale 'sa', ma non sempre comprende e specialmente 'sente'".
85. Gramsci. Q. 1, p. 114.
86. Gramsci. Cartas a Yulca, p. 149.

sino que lucha contra este confinamiento, contra el endiosamiento del sentido común. La idea es conducir la vida de los sujetos educativos y de la escuela hacia un *proyecto histórico* que los libere de su "estado natural", de auto-enajenación y pseudo-concreción. Los maestros –cristalización histórica– no pueden abandonar su función directiva -democrática a la libre espontaneidad, pues de hecho renunciarían a construir un proyecto liberador y quedarían expuestos a la "violencia incontrolada del ambiente", lo que llega a ser peor, en perspectiva, que la intervención del maestro.

En una carta a su cuñada (20-III-1931), Gramsci ironiza con respecto a la espontaneidad y la educación de su primer hijo, Delio:

> *¿Por qué haberlo forzado de pequeño a que se acostumbre a vestir como los demás? ¿Por qué no haber dejado a su libre personalidad también el modo de vestirse y haberlo forzado a un conformismo mecánico? Habría sido mejor dejar a su alrededor los objetos de uso y esperar luego a que él eligiera espontáneamente: ¿los calzoncillos en la cabeza, los zapatos en las manos, los guantes en los pies, etc.?; o mejor todavía, ponerle cerca vestidos de arrapiezo y de niña y darle libertad de elección. ¿No te parece?*[87].

Las relaciones pedagógicas son una extensión de las relaciones entre los intelectuales y las masas, los dirigentes y los dirigidos. Se trata, evidentemente, de relaciones de hegemonía. La intervención de los maestros, para Gramsci, es de carácter democrático, que posibilita el paso de un tipo de cultura a otro de nivel superior. Una recuperación de la espontaneidad sólo será posible si está ligada a la conquista histórica de la personalidad.

> *La escuela de nuestro maestro Sardo –dice G. Bettii– se propone dar al niño los instrumentos culturales que le conduzcan a asumir el nexo hombre naturaleza, a concebir la historia como progresiva transformación de la condición humana, a*

87. Gramsci, cit. en La alternativa pedagógica. (Selección e introducción de Mario A. Manacorda). Barcelona: Ed. Nova Terra, p. 237.

conquistar para sí una visión orgánica y racional del mundo. El hombre debe ser conducido a conocerse a sí mismo y sus posibilidades de actuar sobre el entorno, de modificar según su visión del mundo las relaciones existentes. Crear las premisas, por tanto, para la superación de la sociedad actual mediante la toma de conciencia de sus contradicciones: tal es la verdadera finalidad del educador[88].

La pedagogía gramsciana emerge de la filosofía y se halla fundamentada en la materialidad histórica. La preocupación se centra en la creación de una *auto-conciencia crítica* y una *civilización superior* y en la construcción de un *nuevo humanismo* y de una *nueva intelectualidad*. He ahí, por qué es creativa.

La propuesta de la *escuela unitaria* es justamente una *forma de organización de la cultura* que coloca límites a las ideologías libertarias para redefinir las funciones del Estado y un nuevo "conformismo" conscientemente asumido.

Se está aún en la fase romántica de la escuela activa, en la que los elementos de la lucha entre la escuela mecánica y jesuística se han dilatado morbosamente por razones de contraste y de polémica: hay que entrar en la fase 'clásica', racional encontrar en los fines a alcanzar la fuente natural para la elaborar los métodos y las formas[89].

Como se comprende, la pedagogía creativa gramsciana es, en un buen sentido, pedagogía directiva:

en la primera fase se tiende a disciplinar, y por consiguiente a nivelar, a obtener una cierta especie de conformismo, que podríamos calificar de dinámico; mientras que, en la fase creativa, el punto central es el desarrollo de la personalidad, convertirla en autónoma y responsable, pero con una conciencia moral y social, sólida y hegemónica[90].

---

88. Betti, G. Escuela, educación y pedagogía en Gramsci. Barcelona: Ed. Martínez Roca, p. 56.
89. Gramsci. Q. 12, pp. 1.537. Subrayado nuestro.
90. Gramsci. Ibíd.

Esta perspectiva es de carácter filosófico y ético-político que hace de la pedagogía una mediadora del bloque histórico; y dista mucho del "buen salvaje" de Rousseau y del optimismo liberal. Su mirada es ofrecer una alternativa a los sujetos educativos de los grupos subalternos mediante el proceso de redefinición de su protagonismo, y hallar un *sentido ético-intelectual* a la escuela y al quehacer pedagógico.

Digamos, entonces que la pedagogía no reduce su universo a las "relaciones moleculares" de la escuela o de la enseñanza; las abarca, las comprende y, por supuesto, las desarrolla, pero no se queda atrapada en ellas. Gramsci trata estos problemas; no los desprecia, sino que los relaciona y articula con el complejo mundo de la praxis cultural.

> *Esta relación se da en toda la sociedad, en su totalidad y en cada individuo respecto a los demás, entre castas e intelectuales y no intelectuales, entre gobernantes y gobernados, entre elites y secuaces, entre dirigentes y dirigidos, entre vanguardias y cuerpos de ejércitos. Toda relación de 'hegemonía' es necesariamente una relación pedagógica y se verifica no sólo en el interior de una nación, entre las distintas fuerzas que la componen, sino en todo el campo internacional y mundial, entre conjuntos de civilizaciones nacionales y continentales*[91].

Desde la enseñanza y la didáctica, Gramsci aborda una serie de problemas relacionados con el contenido y el método, el lenguaje, el trabajo y la instrucción, el juguete mecánico, la enseñanza de la historia, la lengua nacional y la lectura, la práctica pedagógica en la escuela pública y en las universidades, la enseñanza de la religión y de las funciones éticas e intelectuales del maestro. Y formula una orientación didáctica básica:

> *1) no cansarse jamás de repetir los argumentos (variando literalmente la forma): la repetición es el medio didáctico más*

91. Q. 10, p. 1.331. MH. pp. 31-32. "Ogni rapporto di 'egemonía' é necessariamente un rapporto pedagógico e si verifica non solo nell'interno di una nazione, tra le diverse forze che la compongono, ma nell'interno campo internazionale e mondiale, tra complessi di civiltá nazionali e continentali".

eficaz para obrar sobre la mentalidad popular, 2) trabajar sin cesar para elevar intelectualmente a más vastos estratos populares, esto es, para dar personalidad al amorfo elemento de masa, cosa que significa trabajar para suscitar elites de intelectuales de un tipo nuevo, que surjan directamente de la masa y que permanezcan en contacto con ella, para llegar a ser las "ballenas de corse"[92].

La didáctica queda comprendida en la pedagogía en tanto que ésta media las relaciones entre la filosofía y la historia, y traduce los modos de enseñar, saber y comprender de un proceso de relación hegemónica.

El maestro: un intermediario cultural[93]

En la historia de la pedagogía, los discursos en torno a los sujetos educativos se han movido en dos direcciones opuestas: de un lado, el puericentrismo y, de otro, el magister-centrismo. Estos enfoques, que tienen una larga historia de experimentación y conceptualización, están arraigados en prácticas pedagógicas determinadas. Uno y otro absolutizan sus perspectivas. Gramsci relativizó ambos; los situó en el orden de la materialidad histórica. No olvidó colocarse en el *lugar del otro* y, de otra, no perdió de vista el sentido del proyecto, esto es, estableció una distancia histórica entre el innatismo rousseauniano, idealista y optimista, y el pragmatismo autoritario e instrumentalista.

En una dirección puesta a tono con las transformaciones culturales de la sociedad contemporánea, de la lógica de la escuela en las formaciones sociales periféricas y de la irrupción de los nuevos procesos

92. Q. 11, p. 1.392. MH, pp. 22-23.
93. En consecuencia con la hipótesis planteadas, según la cual la pedagogía es la mediación entre la filosofía y la historia, sugerimos la idea del maestro como intermediario cultural que posibilita relacionar el saber con la cultura, el pensamiento con la vida; que ponga en circulación los saberes en conflicto y en ámbitos en los cuales la hegemonía = (proyecto intelectual y moral + organización de la cultura) redefina el agenciamiento de los sujetos educativos y posibilite la creación de alternativas históricas.

científico-tecnológicos, sugerimos la idea del maestro como un *intermediario cultural* que articule la perspectiva gramsciana con los aportes de la *historia de las mentalidades* (Duby, Vovelle, Fraudel, etc.). No cabe duda que la pedagogía "molecular", escolar e instrumental, ha llegado a su fin; el impacto tecnológico, la democratización y la globalización han cambiando las relaciones sociales y culturales; y, sobre todo, las prácticas pedagógicas se han transformado a tenor de las redefiniciones de las funciones del conocimiento. La escuela ya no es el único espacio pedagógico ni el maestro, el único organizador y difusor del saber.

La civilización y la cultura de la modernidad han modificado el espectro del saber pedagógico y, por tanto, las prácticas pedagógicas. Ahora bien, la función "directiva" de los maestros continúa en cierto sentido. Para Gramsci, las "viejas generaciones" (v. gr.: el maestro) cumplen con la función de socialización y, de hecho, orientan a las "nuevas generaciones" hacía un proyecto histórico determinado. El problema de las generaciones está referido, ante todo, a la experiencia histórica del ambiente, a la herencia cultural y a la memoria de los pueblos. Generación "vieja" significa, para Gramsci, documento, historia, fuente de conocimiento y experiencia que puede entrar en crisis orgánica cuando los "viejos" han agotado el proyecto de creación y de realización de la personalidad histórica. De modo que los maestros desempeñan un papel singular en la formación de las nuevas generaciones y a la vez, hacen parte de las "viejas" generaciones: son pasado y presente, en cierto sentido. El vivir en estos dos "mundos" hace que su condición de intermediarios resulte conflictiva para el Estado, la juventud y la sociedad. De hecho, ¿qué pueden representar el "viejo" o el nuevo mundo? ¿Qué conocimientos y qué tradición logran difundir? ¿Cómo

94. Gramsci, Q. 14, pp. 1.706-1.707.

contribuyen a crear, a apropiarse y a transformar los saberes y la cultura?

Según Gramsci, el saber y la cultura se construyen en una relación de disciplina y de coerción, siempre y cuando sean de origen democrático, es decir:

> *si la autoridad es una función técnica especializada y no un "arbitrio" o una imposición extrínseca y exterior, la disciplina es un elemento necesario de orden democrático, de libertad*[94].

La disciplina no anula la personalidad ni la libertad pues el problema de fondo es el "origen del poder que ordena la disciplina".

La analogía gramsciana puede describirse así: niño-pueblo y maestro-intelectual-concepción del mundo, en donde la función del maestro está ligada con la *organización, difusión y persuación* de un proyecto histórico concreto. La tarea del maestro consiste en determinar las condiciones de creación de un nuevo *clima cultural*, o mejor, de establecer una correspondencia entre lo cierto y la verdad según los niveles más altos del ambiente. "Conocer el folclor" significa, en consecuencia, para el maestro, conocer qué otras concepciones del mundo y de la vida trabajan de hecho por la formación intelectual y moral de las generaciones más jóvenes, para extirparlas y sustituirlas con concepciones consideradas superiores[95].

Los maestros se definen, entonces, por su *relación de hegemonía*, por el *agenciamiento* social e intelectual, por la capacidad de interactuar críticamente y de establecer relaciones comunicativas y culturales con el conjunto del tejido social. La pedagogía y la función de los maestros se proyecta en un horizonte propositivo que abarca la escuela y, a la vez, busca superar sus limitaciones.

Desde esta perspectiva, la *historia de las mentalidades* proporciona una reconceptualización del maestro a partir de "lo popular o cuestionado". En *Ideologías y mentalidades*, Michell Vovelle observa

95. Gramsci, A. Letteratura y vita nazionale. Torino: Einaudi, 1950, p. 217.

que el *intermediario cultural* es un "navegante entre dos mundos como su nombre lo sugiere",

> *es el agente de la circulación (...) colocado entre el universo de los dominantes y el de los dominados, adquiere una posición excepcional y privilegiada; ambigua también, en la medida en que puede encontrárselo tanto en el papel de perro guardián de las ideologías bien consideradas como en el de portavoz de las rebeliones populares.*

Y agrega:

> *en otro plano, puede ser el reflejo pasivo de los campos de influencia que se encuentran en su persona, apta, sin embargo, para alcanzar, si las circunstancias se prestan a ello, la estatura de un 'logotete', como escribe Barthes y como lo sintió A. Breton, forjándose un lenguaje propio, expresión de una visión del mundo muy particular*[96].

Así pues, estas mediaciones pueden ser acentuadas o disminuidas según las características y condiciones de la sociedad. Para Gramsci, los maestros no son portadores del "saber absoluto", pastores o profetas desarmados, pero tampoco administradores, asistentes o inspectores evaluadores. La propuesta es reconceptualizar y relativizar la función de los maestros como únicos sujetos educativos, exclusivamente ligados con la escuela y el currículo; se trata de profundizar el protagonismo de los maestros con la existencia dinámica de otros sujetos sociales, a través de nexos éticos, culturales, cotidianos, comunicativos, cognoscitivos y comunitarios sobre la base de las transformaciones sociales, la lógica real de la escuela, la irrupción de nuevos saberes y el tipo de hegemonía impuesta. La pedagogía, por ende, tiene que hacer una reapropiación y reconceptualización de los nuevos acontecimientos culturales. Su núcleo teórico es la *hegemonía* (dirección intelectual y moral), y su modo de existir es la *construcción de mediaciones crítico-hermenéuticas*.

96. Vovelle, Michell. Ideologías y mentalidades. Barcelona: Ariel, 1985, p. 166.

Una postura crítica en relación con las visiones neorománticas, tradicionales y nostálgicas del papel absoluto de los maestros, las cuales reducen su condición a la de simples administradores de saberes ajenos, es urgente para replantear los términos de la nueva escuela y del nuevo humanismo. La enseñanza determina, *sólo en parte*, el saber y la cultura de los individuos; y como intermediaria entre el saber popular, los intelectuales y la ciencia, interpela el sentido de lo público y traduce los signos de la época. Instalado el saber pedagógico en la historia quizá logre liberarse de las trampas de la razón instrumental y de las añoranzas sentimentales y, con ello, pueda recuperar su imagen y credibilidad en el espacio de las ciencias y del pensamiento.

La pedagogía todavía está en su fase activa, según Gramsci. El punto central es cómo pasar a la fase *creativa*, de modo que logre reconstruirse como disciplina crítica que se fundamenta en la creatividad y la comunicación y establezca relaciones múltiples entre las instituciones, la subjetividad, la vida cotidiana, el conocimiento, la cultura y el "mundo de la vida". De este modo, piensa Gramsci, la pedagogía puede contribuir a elevar a los "simples" a la condición de "dirigentes" e "intelectuales".

PUNTO OCHO
Pensamiento y vida cotidiana

Hay una historia poco estudiada en la filosofía de la praxis, la historia de su proyecto de vida, el horizonte problemático de la existencia humana. Como acontecimiento histórico, compromete la totalidad del ser, la plenitud de la praxis social. No obstante, se piensa que plantear los problemas de la cotidianidad chocan, o cuando no distraen, la atención de los asuntos capitales del movimiento socialista. En este sentido, se evidencia un cierto racionalismo que disloca la totalidad del ser y abre un abismo entre el mundo del pensamiento y la vida humana concreta. El misticismo y el trascendentalismo se presentan, también, en el movimiento socialista como exageración, desesperación y absolutización de una parte del proyecto que minimiza las potencialidades liberadoras de la cotidianidad, el mundo claro -oscuro de las representaciones, del "ser ahí".

De otra parte, como reacción al idealismo, al pragmatismo y a la cosificación de la sociedad capitalista, o bien como acción existencial individual, puede darse como cierta una forma de absolutización de la vida cotidiana sin consideración de las relaciones histórico-culturales, terminando por *reificarla* de este modo. Exaltación que refuerza las relaciones *cósicas* de los sujetos, de los grupos humanos y de las comunidades.

La filosofía de la praxis, como proyecto histórico, no marcha por la vía de la negación ni de la exaltación de la cotidianidad, sino que en un mejor proceso de lucha, de superación (catarsis), o mejor, de creación de un nuevo *conformismo dinámico* como diría Gramsci, se encamina a la realización de la plenitud del ser. La perspectiva del socialismo se armoniza justamente con la cultura entendida como crítica, como adquisición de una conciencia del propio yo interior, como conquista de la civilización superior de vida.

> *Y esta acción –señala Gramsci– no se puede dejar para mañana, cuando seamos libres políticamente. Ella misma es libertad, estímulo a la acción (...) y no puede ser de otra forma; el socialismo es organización, no solamente política y económica, sino también, y especialmente, es organización del saber y la voluntad, obtenida a través de la actividad de la cultura*[97].

El socialismo, como movimiento social e intelectual, propende por recuperar la cotidianidad, la enriquece, pero no se queda contemplándola, sino que la libera de las ataduras del mundo de la pseudo-concreción, de la cosificación, de la mera espontaneidad y de las representaciones inmediatas de la realidad. Se trata de superar la vida cotidiana en un proceso de re-conocimiento, problematización y proyección en el marco filosófico de la creación de una nueva personalidad histórica, de re-dimensionar el paso de sentir al de comprender y éste al saber y, viceversa, de este al comprender y al sentir (Gramsci).

Es claro que la filosofía de la praxis es un proyecto vital, como teoría social, como problematización filosófica, como realización humano-social. La vida es el acontecimiento histórico más singular en la historia de un individuo, pero, a la vez, el más complejo de toda la historia humana. Así, pues, "se nace y se muere una sola vez", pero la muerte y la vida no tienen la misma representación, significado y valoración en la compleja red de las relaciones sociales y de las mentalidades.

97. Gramsci, Antonio. Escritos juveniles. Il Grido del Popolo, 31 de agosto de 1918.

Se trata de mirar entonces, a la luz de la filosofía y de la historia, la problemática de la vida cotidiana y conferirle sentido en la perspectiva socialista. El mundo de la vida cotidiana está atravesado por una diversidad de prácticas, prejuicios, rituales y sentimientos. En este mundo, todo es "folclor", todo es "cierto", sostiene Gramsci, aunque no siempre sea verdadero. Actitudes, prácticas rutinarias, mentalidades y representaciones que se entrecruzan, se fusionan o rechazan en un mundo culturalmente cosificado. Cotidianidad que "piensa" a través de la preocupación y el sentido común cuyo objeto está "aquí y ahora".

En *"La dinámica del capitalismo"*, F. Braudel observa que lo cotidiano es:

> *aquello que, en la vida, se hace cargo de nosotros sin que ni siquiera nos demos cuenta de ello: la costumbre –mejor dicho la rutina–, mil ademanes que prosperan y se rematan por sí mismos y con respecto a los cuales a nadie le es preciso tomar una decisión, que suceden sin que seamos plenamente conscientes de ellos, innumerables gestos heredados, acumulados confusamente, repetidos de manera infinita hasta nuestros días, nos ayudan a vivir, nos encierran y deciden por nosotros durante toda nuestra existencia. Son incitaciones, pulsaciones, modelos, formas y obligaciones de actuar que se remontan, a veces, y más a menudo de lo que suponemos, a la noche de los tiempos. Un pasado multisecular, muy antiguo y muy vivo, desemboca en el tiempo presente al igual que el Amazonas vierte en el Atlántico la enorme masa de sus turbias aguas*[98].

El atajo que tomamos cuestiona y redimensiona la vida cotidiana; problematización desde el discurso filosófico y proyección desde la cultura. La pregunta de toda filosofía gira, en últimas, en torno a la vida, al ser. Desde aquí la filosofía levanta su vuelo, como reflexión crítica, como pensamiento.

> *Una filosofía de la praxis –dice Gramsci– sólo puede presentarse inicialmente en actitud polémica y crítica, como*

98. Braudel, Fernand. La dinámica del capitalismo. Madrid: Alianza, 1985, pp. 15-16.

superación del modo de pensar precedente y del pensamiento concreto existente (o del mundo cultural existente). Es decir, sobre todo, como crítica del "sentido común" (luego de haberse basado en el sentido común para demostrar que 'todos' son filósofos y que no se trata de introducir ex-novo una ciencia en la vida individual de todos, sino de innovar y tornar "crítica" una actividad ya existente)[99].

Frente a la negación y repudio de cierta visión pseudo-aristocratizante, pero, también, frente a la exaltación, degradación o trivialización de cierto vitalismo ingenuo y decadente, el preguntarse por la cotidianidad en la hora presente remueve los cimientos de la crisis y pone en cuestión el clima cultural vigente. En épocas de terror, de simulación y desencanto, esta pregunta tiene un valor especial. ¿Qué valor tiene la vida? ¿Tiene sentido vivirla?

Desde nuestro punto de vista, se trata de afirmar la vida no en virtud de una razón trascendental o de la fatalidad histórica. La vida tiene sentido "aquí" y "ahora"; tiene razón en sí misma; no necesita ninguna *externalidad* moral, religiosa o ideológica. "Es la vida que crea vida", dice Marx en los *Manuscritos: economía y filosofía.*

En la forma de la actividad vital reside el carácter dado de una especie, su carácter genérico, y la actividad libre, consciente, es el carácter genérico del hombre. La vida misma aparece sólo como medio de vida.

De la vida, y no de la muerte, nace la vida. El hombre, a diferencia del animal, "hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene actividad vital consciente"[100].

La afirmación de la vida nos permite no sólo vivirla humanamente, sino reconstruirla y enriquecerla, al margen de toda trascendentalidad y envilecimiento que caen en el optimismo desenfrenado de la predeterminación del curso de la historia o en el nihilismo de la renuncia y

---

99. Gramsci, A. Q. 11, 1.383. MH, p. 14.
100. Marx, Karl. Manuscritos: economía y filosofía. Madrid: Alianza Editorial, 1972, p. 111.

el cansancio de las potencialidades humanas; desvíos que traen consigo, como anota L. Kolakovski, "una derrota sumamente dolorosa" (la desesperación, el sufrimiento y la esperanza ciega). La afirmación de la vida no es todavía el conocimiento de la vida, pero, tiene la fuerza histórica de no sucumbir ante la desolación y el olvido; no admite, por tanto, que los seres humanos sean reducidos a la condición de "pobres diablos" ni exaltados al Olimpo de la divinidad.

Por ello, la pérdida del sentido de la vida es una degradación de la historia, un oscurecimiento del pensamiento. Como irracionalidad de la historia, la pérdida del sentido de la vida es un olvido del ser del hombre, una muerte más terrible que el morir. El socialismo es, por ende, un medio de *afirmación de la vida*, que a la vez, supera y crea nuevas formas de la vitalidad humana, esto es, reintegración o vuelta a sí del hombre como superación del extrañamiento de sí del hombre... como apropiación real de la esencia humana por y para el hombre; por ella como retorno del hombre para sí en cuanto hombre social, es decir, humano; retorno pleno, consciente y efectuado dentro de toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente[101].

Pero, ¿cómo es esta vida cotidiana que requerimos conocer y, a la vez, superar? Desde el punto de vista filosófico, la existencia humana o el "estar en el mundo" tiene su mundo cotidiano. Los grupos humanos sin excepción lo tienen y le confieren valoraciones distintas a su diario vivir. La cotidianeidad abarca la compleja red de la cultura y de la mentalidad, de la praxis utilitaria, del saber popular y del sentido común. No es el campo de lo privado en oposición a lo público, sino el modo de ser del hombre social en su especificidad como ciudadano, como sujeto social y familiar, como trabajador, como amante, etc.

> *La cotidianidad –anota Karel Kosik– es, ante todo, la organización, día tras día, de la vida individual de los hombres; la reiteración de sus acciones vitales se fija en la repetición de cada día, en la distribución diaria del tiempo. La cotidianidad*

101. Marx, Karl. op. cit., p. 143.

es la división del tiempo y del ritmo en que se desenvuelve la historia individual de cada cual. La vida cotidiana tiene su propia sabiduría, su horizonte propio, sus previsiones, sus peticiones y también sus excepciones, sus días comunes y festivos[102].

La cotidianidad no es, por tanto, el mundo de la candidez o la pura espontaneidad, sino que compromete al mundo de la representación, de la pseudo -concreción, de la manipulación de los fenómenos y de los objetos, del "ser ahí", del inconsciente y de las mentalidades, de los intereses y de las pasiones, esto es, al mundo viviente de la terrenalidad del pensamiento, de la cultura y de la comunicación, al ámbito de los prejuicios, de las preocupaciones y de las intimidades. La realidad es una "cosa" que no llega a ser pensada ni asumida reflexivamente, sino aceptada como fatalidad o como destino. En la cotidianidad impera el instinto, la malicia, la fiesta, los sentimientos; se vive la enfermedad, la separación, la ingratitud, la muerte, el hambre, el deseo, la ternura, pero, no se las piensa en la totalidad del ser, sino en el torbellino de la "noche de los tiempos" como dice Fraudel. Todos tienen su cotidianidad: la guerra y la paz, los siervos y los amos, la escuela y los gobernantes, el déspota y el "idiota". La cotidianidad tiene su historia y es alterada por el conflicto social; no permanece estática ni refractaria al cambio; está sumergida en las profundidades de la vida misma: es "plena" y, a la vez, difusa y fragmentaria.

El sentido común cree que la cotidianidad es un hecho natural y acabado al que hay que someterse y en el que la historia se convierte en una fatalidad. Esta historicidad de lo cotidiano y de la propia historia termina por reificar el mundo humano. "La cotidianidad –anota Kosik– es un mundo fenoménico en el que la realidad se manifiesta en cierto modo y, a la vez, se oculta"[103].

En este claro-oscuro, la filosofía de la praxis emerge como la posibilidad de acceder, por vía de la conciencia y de la cultura, a una

102. Kosik, Karel. Dialéctica de lo concreto. México: Editorial Grijalbo, 1976, p. 92.
103. Kosik, op. cit., p. 96.

forma superior de vida. Es la superación entendida como proyecto de vida, de realización humana, de libertad. Somos lo que es el mundo, pero, ¿tenemos la posibilidad real de cambiar lo que es el mundo y lo que somos? En esta encrucijada, la filosofía de la praxis puede mostrar su vitalidad y compromiso con la emancipación humana.

Ahora bien, desde el punto de vista de la cultura, el mundo de la vida cotidiana se asume como organización social del ser genérico, como conquista de la personalidad histórica y de la creación de un nuevo "yo interior". El socialismo analiza el problema del libre desarrollo de la personalidad en relación con la vida material y espiritual: el cuerpo, el mundo simbólico, la cultura técnica y la lúdica, etc. Sin la garantía de sus condiciones de vida, la existencia sigue atada a la red de las preocupaciones y de la angustia. Para vivir se necesita la vida misma, la defensa del placer. No es la trascendencia teórica o ideológica la que le confiere sentido al proyecto socialista, sino su inmersión-proyección en la totalidad de la vida en la (re)creación de la cultura y la (re)constitución de los sujetos históricos, no "para mañana cuando seamos libres políticamente", sino "aquí" y "ahora". No se trata tampoco de la exaltación y trivialización de la vida, sino de la afirmación de este acontecimiento singular que hace la historia y produce la vida.

La filosofía de la praxis es un proyecto de vida, no estereotipado ni standarizado, ni menos un recetario acerca de la "tierra prometida", sino la construcción histórica más vigorosa y vital de la humanidad. Como sedimentación de la cultura, la cotidianidad se mueve en el terreno de la historia y se cristaliza en las prácticas, símbolos y representaciones del sentido común que el pensamiento y la cultura critican y superan en el contexto de la emancipación social y mental de la sociedad. El socialismo tiene que enriquecerse con la perspectiva de la *historia de las mentalidades* (Duby, G. Lefevre, Furet, Braudel, Vovelle) y profundizar su proyecto en la totalidad

del ser. Sin recato ni desconfianza, la filosofía de la praxis está obligada a replantearse la condición existencial del hombre. En *El alma matinal*, José Carlos Mariátegui señaló que: "Ni la razón ni la ciencia pueden satisfacer toda la necesidad de infinito que hay en el hombre". Y añade:

> *Una cultura, cuando naufraga, ha arribado a un punto en que el socialismo compendia todos sus recursos vitales. No le ha quedado sino aceptar el socialismo o aceptar la quiebra. El socialismo no es responsable de que los hombres no sean capaces de entender este dilema*[104].

La filosofía de la praxis justamente "no tiende a mantener a los simples" en su filosofía primitiva del sentido común, sino que, al contrario, se propone conducirlos hacia una concepción superior de la vida. Gramsci acude al concepto de *catarsis* para indicar el "paso del momento meramente económico (o egoístico -pasional) al momento ético-político, esto es, la elaboración superior de la estructura en superestructura en la conciencia de los hombres. Ello significa también el paso de lo "objetivo a lo subjetivo" y de la "necesidad a la libertad".

A la filosofía de la praxis y a la vida cotidiana les sucede lo que a Medardo de Torralba en *El vizconde demediado*, de Italo Calvino, dividido en dos mitades que se enfrentan y se necesitan.

> *Al final, Medardo despegó los ojos, los labios; al principio, su gesto parecía trastornado: tenía un ojo fruncido y otro suplicante, la frente aquí cenuda y allá serena, la boca sonreía en un ángulo y en el otro rechinaban los dientes. Luego, poco a poco, se volvió simétrico.*

Así, el vizconde:

> *Volvió atrás y fue hombre entero, ni bueno ni malo, una mezcla de bondad y maldad, esto es aparentemente no diferente del*

---

104. Mariátegui, José Carlos. El alma matinal. Obras completas, t. 3. Lima: Ed. Amauta, 1972.

que era antes de ser de mediado. Pero tenía la experiencia de las dos mitades refundidas en una sola, por esto tenía que ser muy sabio[105].

En esta perspectiva de totalidad, de articulación histórica, se funden uno y otro en un proceso de concreción cultural, de significación creativa. En esta dirección, el "arte" y la "ciencia" constituyen, como observa Agnes Heller, "las formas de elevación de la vida cotidiana que producen objetivaciones duraderas"[106]. La comprensión y la superación de la cotidianidad involucra, por eso, una reforma intelectual y moral que libere a la nación-pueblo de su *coseidad* y de su sentido común. Ante la *reificación* de la vida, no hay otro camino que el saber y la cultura, la búsqueda de nuevas formas de asociación libre individual y la formulación de un discurso emancipador en torno al cuerpo, la existencia y la vida. Es la vida que le da sentido al pensamiento y al socialismo. "El hombre de mármol" vive, ante todo, se entristece, juega, lucha y ama. La preocupación por lo humano-concreto lleva a los socialistas a asumir un compromiso tenaz en la sociedad civil en relación con lo cotidiano, con la vida ciudadana, con el barrio, con el espacio, con el carnaval, con el agua y el aire, con el cuerpo, con la calle, con la amistad, con la región, con el patrimonio cultural, con el vestido, con la música, con el ocio, con el medio ambiente, con la soledad y la muerte, es decir, con la totalidad del ser. Hay aquí un filón rico de posibilidades políticas, éticas y culturales.

Edgar Morín acaba de señalar que no podemos seguir en la

glorificación del sujeto sino en la afirmación de su existencia viviente (...) no que vuelva la razón tribunal, o la diosa razón, sino que advenga la inscripción de la razón en su propia evolución así como la era de una racionalidad abierta.

105. Calvino, Italo. El vizconde demediado. Madrid: Ed. Bruguera, p. 156.
106. Heller, Agnes. Historia y vida cotidiana. México: Ed. Grijalbo, 1985, p. 50.

El dilema de la filosofía de la praxis reside, en últimas, en una potencialidad creadora, en su vitalidad existencial, en su imaginación. Se trata de hacer a los seres humanos protagonistas vivientes y plenos. Pues sólo cuando la totalidad de la vida es objeto para el ser consciente, adviene el hombre como ser genérico, tanto en su existencia como en su saber, y el socialismo adquiere sentido como realización humana. Brecht sintetiza, de algún modo, este sentido de la vida cotidiana en su poema "Contra la seducción":

No os dejéis engañar
con que la vida es poca.
Bebedla a grandes tragos
porque no os bastará
cuando hayáis de perderla[107].

107. Brecht, Bertolt. Poemas y canciones. Madrid: Alianza Editorial, 1980, p. 16.

PUNTO NUEVE
Cuestiones metodológicas y crisis del marxismo

I

Los desarrollos del marxismo en América Latina son particularmente discutibles. La obra de J. C. Mariátegui ha despertado, por ejemplo, un especial entusiasmo. Los problemas capitales de la política y de la cultura han destacado a varios pensadores que se alimentaron de la filosofía de la praxis y alcanzaron ciertos niveles de universalidad.

Sin embargo, existen algunas dificultades metodológicas para el estudio de la historia del marxismo en América Latina, sobre todo, para la comprensión del problema relacionado con "los desarrollos del marxismo en América Latina", lo cual alude directamente a las concepciones, interpretaciones y corrientes predominantes en el pensamiento socialista. A primera vista, resalta una insuficiencia metodológica consistente en establecer una periodización basada en el tiempo lineal. Paradójicamente, en el marxismo la cronología desplazó la ciencia de la historia. Se impuso la división formal de "siglos", "gobiernos", "representantes", etc.,

que no corresponde a los procesos históricos y a los principios metodológicos sugeridos por la filosofía de la praxis.

Decir, por ejemplo: "marxismo del siglo XIX", "marxismo de comienzos de siglo", "marxismo de la posguerra", etc., fuera de ser giros literarios válidos con fines expositivos, no resuelven de ninguna manera las cuestiones metodológicas. Así mismo, hacer descripciones historicistas de los "representantes más destacados" fuera de ser un recurso didáctico ya superado, lo cierto es que no abordan el fondo de los problemas para hacer una historia del marxismo en América Latina. Cierta historiografía marxista ha caído en un esquematismo y pobre empirismo. Vista en su conjunto, la producción histórica acerca de la filosofía de la praxis en América Latina resalta la ausencia de un trabajo coherente que supere el historicismo y el reduccionismo.

Un interesante estudio, sintético y polémico, sobre la historia del marxismo en Occidente lo realizó Perry Anderson en su obra *Consideraciones sobre el marxismo occidental* (1976). El polaco L. Kolakovski escribió un trabajo monumental, en tres tomos, denominado *Las principales corrientes del marxismo* (1980), el cual dividió la historia del marxismo en tres estadios: 1. Los fundadores, 2. La edad de oro y 3 . La crisis.

Lo valioso de estas elaboraciones radica en la búsqueda de (re)construir ejes problemáticos: marxismo e historia, filosofía y marxismo, corrientes ideológicas y procesos sociopolíticos y, sobre todo, la insistencia de abordar el problema categorial, el estatuto teórico, los discursos y las prácticas. Esta perspectiva permite discernir el universo teórico de los aspectos relacionados con los méritos políticos, el tipo de personalidad, los compromisos y la biografía.

La relación filosofía-marxismo es clave para plantear la problemática de los "desarrollos" del marxismo y de su crisis. Esta relación conforma un "bloque histórico" de articulaciones y distinciones que colabora en la definición del tipo de marxismo, los grados de desarrollo, el sentido y la tendencia. Como cuestión metodológica no es el único eje problemático porque, igualmente, son pertinentes la

apropiación del saber científico, del ambiente axiológico y cultural y del influjo de los procesos sociopolíticos.

Precisamente, la falta de un estudio crítico del marxismo ha hecho que proliferen lecturas reduccionistas e historicistas. Para el caso colombiano, conviene evaluar las herencias provenientes del liberalismo y del populismo que revelen sus características, continuidades o creaciones. Admitir la idea de un "marxismo en Colombia" sin beneficio de inventario, sin establecer los ejes problemáticos, sus temáticas y sus elaboraciones, es volver a suplantar la cuestión metodológica de fondo.

En períodos distintos, el liberalismo y el populismo imprimieron una impronta en el "marxismo colombiano". A través de un liberalismo moderado, cristianizante y modernizador, el socialismo creó sus primeras bases y desarrolló sus primeras luchas. Con el despertar anticolonial y popular de varias naciones oprimidas, un cierto populismo de corte extremo-izquierdista y empirista hegemonizó el discurso sobre la sociedad, la cultura y el pensamiento. Conviene averiguar, por ejemplo, el tipo de recepción de la cultura universal y del marxismo, del desarrollo de la investigación, de la composición social y cultural de sus protagonistas y del influjo de las corrientes ideológicas del mundo socialista. Un estudio riguroso se requiere para la comprensión del problema relacionado con los "desarrollos" del marxismo que trascienden esa idea vaga y superficial de las adhesiones formales, de las referencias bibliográficas, de las enseñanzas escolásticas o de las publicaciones especializadas en el estilo de "entorno a", "a propósito de", etc.

De otra parte, cabe subrayar el problema de las tendencias ideológicas generadas en el seno mismo de la filosofía de la praxis y del socialismo. Es un punto crucial para entender la dimensión de un "marxismo latinoamericano". El trotskismo y el maoísmo han desempeñado un papel, si se quiere, determinante en el pensamiento y en la práctica política de las luchas sociales en el continente. Habría que ver que recepciones críticas del marxismo occidental se hicieron en América Latina y preguntarse por qué se arraigaron estas tendencias ideológicas y lograron sedimentarse en la cultura política. También,

conviene indagar qué grupo de intelectuales se formaron en cada uno de los países, qué funciones desempeñaron, qué investigaciones produjeron, qué tipo de articulación tuvieron con el movimiento obrero y socialista. Desde esta perspectiva, la problemática de los "desarrollos" del marxismo adquiere una connotación histórica y científica que somete a prueba a la misma filosofía de la praxis[108].

II

En relación con la "crisis del marxismo" debe decirse desde un comienzo que ha sido un tema recurrente en la disputa entre disidentes y dogmáticos (algo así como la reedición del conflicto religioso entre apóstatas y fieles). El concepto de "crisis del marxismo" se sugiere como conflicto epistemológico y político de las relaciones entre teoría y práctica. El problema no radica en la "falta de aplicación", en la "desviación" o en la "incomprensión". La cuestión es *intrínseca* al marxismo. El nexo entre teoría y práctica es un postulado de la filosofía de la praxis, pero no siempre establecido orgánicamente. Más bien, las rupturas y distanciamientos han sido frecuentes. La realidad no la inventan los marxistas; ellos muchas veces sucumben ante ella porque su pensamiento y proyecto no responden al devenir histórico. Sería contradictorio que un pensamiento que se asume críticamente frente a la realidad no viviera el implacable conflicto de la historia. El marxismo, así como desarrolló la dialéctica, vive internamente el despliegue de su contradicción.

Este enfoque lo creó y desarrolló el propio Marx; particularmente fue enriquecido de manera original por el marxismo crítico. El grupo como tal coincidió en un conjunto de problemáticas y perspectivas, teóricas y prácticas, que lo identifican en la corriente crítica y culta del

108. Cfr. una ampliación de "punto de referencia" en "Marx y la filosofía de la historia", Infra.

marxismo. Especialmente Benjamin, Korsch y Gramsci son los grandes pensadores de la crisis. K. Korsch escribió su famosa obra *Marxismo y filosofía* (1923) en una dimensión realmente nueva, inédita y creadora. Abordó de modo crítico la historia del propio marxismo, las hipótesis, las insuficiencias y los conflictos en períodos históricos concretos. Recuperó para el marxismo la filosofía, su lugar y sentido. Atacó el evolucionismo, el materialismo vulgar y la oficialización y catequización de un marxismo empobrecido teórica y políticamente. En su ensayo "Crisis del marxismo" (1931), incluido en la obra *La concepción materialista de la historia y otros ensayos*, subrayó que

> *es falso y superficial ver la esencia teórica de la crisis actual simplemente en el hecho de que la teoría revolucionaria de Marx y Engels se ha desnaturalizado en manos de los epígonos y ha sido parcialmente abandonada, y tratar por consiguiente de oponer la "teoría pura" del marxismo de Marx y Engels a ese marxismo desnaturalizado y falsificado. La crisis actual del marxismo significa por el contrario fundamentalmente una crisis de la propia teoría de Marx y Engels. La separación ideológica y doctrinaria de la "teoría pura" respecto del movimiento histórico real, incluyendo el desarrollo ulterior de la teoría, es ella misma una forma de la crisis en que se halla el marxismo*[109].

La clave interpretativa de Korsch es fundamental para producir un giro distinto al que tradicionalmente se le ha asignado a la "crisis del marxismo", siempre marcado por pretensiones ideológicas, burguesas y dogmáticas. En la raíz de la "crisis" se halla la "separación innata entre teoría y praxis". Esta separación permanente ha producido los fenómenos conocidos como "revisionismo", "ortodoxia" y "restauración" de la forma pura del marxismo revolucionario. Korsch señala el desfase histórico entre los límites de una teoría, elaborada a mediados del siglo XIX, y la dimensión de la práctica histórica de las clases, naciones y pueblos. El marxismo entra en "crisis" en el mismo momento en que la historia misma es devenir, conflicto, concreción, época y coyuntura.

109. Korsch, Karl. La concepción materialista de la historia y otros ensayos. Barcelona: Ariel, 1980, pp. 207-208.

"Die realitat als praxis" (*tesis sobre Feuerbach*) sugiere un nudo problemático del conocimiento. El sentido de la "crisis" conjura la fosilización y el empobrecimiento teórico y alienta la imaginación, la creatividad y la investigación. La "crisis del marxismo" no es muerte, sino posibilidad de revitalización, crítica y creación.

J. P. Sartre observó que el "marxismo es la filosofía de la época actual", pero con ello no canceló ni la filosofía ni la historia, sino que puso de presente la relación filosofía e historia como un *constructo* humano-social, como praxis. A diferencia de la imagen negativa, peyorativa, escatológica e ideologizante, el reconocimiento de la "crisis del marxismo" sugiere un permanente replanteo de modelos, métodos, estilos e ideas. Previendo el porvenir de las luchas sociales y políticas, Korsch señaló que

> *el marxismo ofrece: la primera síntesis grandiosa de la idea proletaria que seguirá siendo la forma clásica de la nueva conciencia revolucionaria de la clase obrera en lucha por su liberación*[110].

De otra parte, la perspectiva de Gramsci profundiza la teoría de la "crisis del marxismo". En los *Cuadernos de la cárcel* estudió "algunos problemas para el estudio de la filosofía de la praxis" que merecen especial atención. Señala, entre otros, la cuestión del método, la historicidad de la filosofía de la praxis, la historiografía, la hegemonía, la cultura, la crítica al materialismo vulgar, dogmático y empirista. Distingamos, por ahora, el problema de la historicidad de la filosofía de la praxis. Gramsci anota que la filosofía de la praxis es "un momento de la cultura moderna".

> *El estudio de este fenómeno muy importante y significativo ha sido descuidado o es incluso ignorado por los marxistas "oficiales" por esta razón; que ha tenido como trámite la filosofía idealista lo que, a los marxistas vinculados especialmente a la particular corriente de cultura del último cuarto*

110. Korsch. Op. cit., p. 215. Subr. en el texto.
111. Gramsci. Q. 4, p. 421.

de siglo pasado (positivismo, cientificismo) parece un contrasentido[111].

En la historia del marxismo existe una doble revisión que en tiempos de Marx y Engels ya se expresaba de manera nítida.

De un lado, las pretensiones cientificistas y economicistas que el positivismo y el materialismo vulgar alimentaron con base en algunos resultados de las ciencias naturales y de las luchas ideológicas contra la ortodoxia católica, creyendo superarla "con el más crudo y trivial materialismo". De otro, el retorno a las corrientes idealistas, especialmente Kant, estimulado por los grupos de intelectuales que:

no podían dejar de servirse de algunos elementos de la filosofía de la praxis, para robustecer sus concepciones y moderar el envejecimiento filosófico especulativo con el realismo historicista de la nueva teoría, para entregar nuevas armas al arsenal del grupo social al cual se hallaban ligados[112].

Esta caracterización de las corrientes en el marxismo insinuada por Gramsci pone de presente un problema teórico y metodológico.

¿Por qué razón la filosofía de la praxis ha tenido esta suerte, la de haber servido de medio de sus elementos fundamentales, para formar combinaciones tanto en el idealismo como en el materialismo filosófico?[113].

Esta suerte teórica no ha sido un antojo de sus representantes. Realmente, el movimiento político, los descubrimientos científicos, el ambiente cultural y, en general, la actividad práctica han determinado el sentido de los discursos y las posiciones, explicable, dice Gramsci, por el hecho de "combatir los residuos del mundo precapitalista en las masas populares, especialmente en el terreno religioso". Además, el propósito de educar a las masas, cuya cultura era medieval, en una nueva concepción quedó atrapada en una:

112. Q. 16, p. 1.855.
113. Gramsci. Ibíd., p. 1.856.

forma de cultura un poco superior a la cultura media popular (que era muy baja), pero absolutamente inadecuada para combatir las ideologías de las clases cultas en tanto que la nueva filosofía había nacido para superar la más alta manifestación cultural de su tiempo, la filosofía clásica alemana y para crear un grupo de intelectuales propio del nuevo grupo social cuya concepción del mundo representaba[114].

La propuesta gramsciana, según la cual es preciso tomar como punto de partida el reconocimiento del marxismo como "un momento de la cultura moderna", busca superar las lecturas reduccionistas y proyectar el marxismo en el horizonte de la cultura universal, de la ciencia y la modernidad. Sin embargo, no siempre se reconoció y desarrolló esta premisa que hubiera salvado a varios pensadores, procesos y países de la fosilización y del conservadurismo (prácticas antitéticas con la filosofía de la praxis); sobre todo, hubiera contribuido a la "afirmación de la independencia y originalidad de una nueva cultura en incubación, que se desarrollará con la evolución de las relaciones sociales"[115].

Es decir, Gramsci concebía el porvenir de la filosofía de la praxis en relación con la cultura mundial, con la producción y el conocimiento. El olvido de esta articulación minó la "independencia" y la "originalidad" del marxismo, obstaculizó su desarrollo y fraccionó el nexo orgánico entre la teoría y la praxis. Esta ruptura evidencia la "crisis del marxismo", que en Gramsci tiene una connotación cultural, ético-política. Si el marxismo no se renueva y se reduce a repetir doctrinariamente los resultados de la investigación de Marx, y no asume los nuevos problemas surgidos tras la caída del muro de Berlín y la revolución científico-técnica; si sigue confinado a la exégesis o la defensa dogmática de la teoría, contrariando los propios postulados de la concepción materialista de la historia, termina convertido en un "monumento histórico". Problemas como los del medio ambiente, la discusión de género, la

114. Q. 16, p. 1.858.
115. Gramsci. Q. 16, p. 1.863.

drogadicción, las nacionalidades, las religiones, la vida cotidiana y la multipolaridad del mundo presuponen una renovación del pensamiento.

A nuevos problemas, nuevas soluciones. La obra de Marx fue un ejemplo de replanteos, renovación, búsqueda e investigación a la luz de los desarrollos de la lucha política, de los descubrimientos científicos y de la apropiación de la cultura universal. Marx señaló que la humanidad sólo puede plantearse las tareas que puede resolver, pero no dijo que podía resolverlas con los métodos del pasado, los prejuicios ideológicos o las consideraciones doctrinarias. La historia es concreta, viva, real y cambiante. Los principios son el resultado de los procesos históricos; no son absolutos y eternos, están marcados por las luchas sociales, la investigación científica, la producción económica y la cultura universal; determinados por épocas, países y pueblos. ¿Cómo podemos pretender entonces aplicar apodícticamente unos principios sin consideraciones de la historia concreta? En lo que Gramsci insiste en su obra es en reconocer la filosofía de la praxis como la reforma y el desarrollo del hegelianismo, como "filosofía liberada de todo elemento ideológico unilateral y fanático", como saber que reconoce las contradicciones, las asume y se toma a sí mismo como elemento de contradicción; por eso, está vinculada a la "necesidad" y no a la "libertad". Pero, si se demuestra que:

> *las contradicciones desaparecerán, se demuestra implícitamente que también desaparecerá, esto es, que será superada, la filosofía de la praxis, en el reino de la "libertad", el pensamiento, las ideas, no podrán ya nacer en el terreno de las contradicciones y de la necesidad de la lucha?*[116].

Gramsci sugiere agudeza y fineza al tratar el problema, las relaciones entre el reino de la necesidad y el reino de la libertad. En una actitud crítica, antidogmática, puntualiza que:

> *si la filosofía de la praxis afirma teóricamente que toda "verdad" entendida como eterna y absoluta ha tenido orígenes prácticos y ha representado un valor "provisional"*

116. Gramci. Q. 11, p. 1.487.

(historicidad de toda concepción del mundo y de la vida), es muy difícil de hacer comprender "prácticamente" que tal interpretación es válida también para la filosofía de la praxis, sin sacudir las convicciones necesarias para la acción[117].

El movimiento filosófico que colocó la historia en el centro de su preocupación teórica y política no puede negar la historicidad de su propio saber. Sólo si demuestra capacidad de apropiación crítica del conocimiento y de la lucha social, como lo ha hecho en momentos excepcionales de su historia, puede enfrentar los conflictos del presente y los desafíos del porvenir. Si lo que se defiende es la realización de la libertad, la emancipación humana, no tiene sentido sacralizar una teoría. Ni los dogmáticos realizan la teoría ni la crítica en sí misma destruye una concepción del mundo.

Creer –dice Gramsci– que una concepción del mundo pueda ser destruida por críticas de carácter racional es una superstición de intelectuales fosilizados. Cuántas veces no se ha hablado de 'crisis' de la filosofía de la praxis? y ¿qué significa esta crisis permanente? ¿No significa, acaso, la vida misma que procede por negaciones de la negación?[118].

Una vez más la historia tiene la palabra. La vida, la cultura y el conocimiento redefinen el sentido de la historia de los pueblos. El que la filosofía de la praxis pueda seguir siendo la "gran reforma de los tiempos modernos" es una cuestión práctica. Realizar entonces una filosofía, significa superar la época. Y, para ello, es preciso "sacudir las convicciones necesarias para la acción"[119] y ejercer su propia hegemonía en el ámbito del conocimiento y de la cultura, sin olvidar que la Grecia derrotada tratará de reaccionar, para llegar a vencer al tosco vencedor romano.

117. Q. 11, p. 1.487.

118. Gramsci. Q. 10, p. 1.292. Subrayado nuestro.

119. Gramsci formula un camino para la recuperación intelectual y cultural del marxismo: "Ció significa che la filosofia della praxis ad esercitare una propia egemonia sulla cultura tradizionale, ma questa, che é ancora robusta e sopratutto é piú raffinata e leccata, tenta di reagire como la Grecia vinta, per finire di vincere il rosso vincitore romano", Q. 11, pp. 1.434-1.435.

PUNTO DIEZ
Marx y la filosofía de la historia

I

La obra de Marx presenta, sin lugar a dudas –tras la caída del "socialismo real"–, una dificultad mayor para su comprensión y, suscita, a la vez, una atracción singular en tiempos no propiamente "marxistas". La variedad de los "marxismos", la crisis de la filosofía de la praxis, la historia dramática de los proyectos socialistas contribuyen a reforzar la idea "nihilista" de la imposibilidad epistemológica del marxismo o el agotamiento del "metarrelato" de la emancipación. De otra parte, la excitación neoconservadora, la euforia neoliberal del "fin de la historia", de un lado, y el desencanto posmoderno, por el otro, hacen, particularmente, conflictivo pensar en la posibilidad de la recreación, reconstrucción y profundización de un pensamiento filosófico que se formó sobre el fundamento de la *crítica* y de la idea de un proyecto *no sistemático*, abierto e histórico; empobrecido, evidentemente, por la dogmatización y el reduccionismo, los cuales produjeron una verdadera tragedia intelectual y cultural.

Resulta, por lo demás, un anacronismo juzgar la teoría y el proyecto filosófico de Marx, como el de Gramsci (o de cualquier

pensador), sobre la base del método aristotélico según el cual la verdad viene a ser la adecuación del pensamiento a la realidad. Es cierto que el desastre político, económico, social e intelectual de los países del llamado "socialismo real" y la derrota temporal del socialismo ha llevado a algunos a creer que la obra de Marx ha perdido valor y significación en el orden intelectual y político. Semejante procedimiento nos regresaría a la vieja discusión metafísica y escolástica basada en el formalismo y el reduccionismo. Si siguiéramos este método, de otra parte, toda la teoría filosófica y política perdería sentido y pertinencia; discursos referidos a la democracia serían, a lo sumo, pretextos o simulaciones para el ejercicio del poder, porque bastaría decir que la mayoría de los países del mundo que se proclaman democráticos, siguen regidos por el autoritarismo, el atraso, la intolerancia, la guerra, la dependencia y en ellos se mantienen sedimentadas ciertas prácticas políticas y culturales antidemocráticas como el racismo, la xenofobia, la violencia, las guerras religiosas, el fundamentalismo, etc.

El desastre del "socialismo real" evidentemente está vinculado con una cierta lectura de la obra de Marx, pero creer que una teoría pueda dar cuenta de la historia, es caer en el mismo error que Marx criticó a los "ideólogos" alemanes y a Proudhon en la *Miseria de la filosofía*. ¿Cómo explicar entonces el proceso mediante el cual el propio marxismo llegó a reproducir este esquema reduccionista con el desenlace dramático de la caída del "socialismo real"? Ahora bien, los diversos "marxismos" que surgieron sobre la base de proyectos políticos determinados, deben ser juzgados a la luz de su propia historia, de sus protagonistas, de sus conflictos sociales y políticos, de sus debates y de sus formaciones culturales. En este sentido, se trata de analizar algunas vicisitudes históricas en la configuración teórica del marxismo; e indicar *el sentido y alcance del concepto de filosofía de la historia en Marx*: un pensador que jamás se propuso construir un sistema y menos una "religión" de Estado: corrió, por paradoja de la historia, la misma suerte de Spinoza y Hegel: ser tratado como "perro muerto". Su proyecto filosófico, que Marschall Berman sintetizó con el título de su bello libro

Todo lo sólido se desvanece en el aire, expresa el ideal revolucionario de Marx en "la obra de hombres libremente asociados", que actúan en forma consciente en el movimiento social y asumen su papel como protagonistas de su propia historia. Pero ello exige en la sociedad un conjunto de condiciones de existencia material que sólo pueden ser el producto de un largo y doloroso desarrollo[120]. Desde esta perspectiva, Marx se coloca en el horizonte de la emancipación, y sitúa el problema de la libertad en el mundo de la historia y de la realización humana.

Cuando Hegel remata su sistema filosófico en el saber absoluto, decreta con ello la muerte de la historia[121]. Marx estudia la contradicción hegeliana entre historia y conciencia, entre método y contenido, y proclama ya en sus trabajos preparatorios de la *Tesis doctoral* el desgarramiento del mundo y la irrupción de la historia como ser y sentido del hombre: es, pues, un mundo desgarrado el que sucede a una filosofía que todo lo confiere en sí misma. Por eso la acción de esta filosofía aparece ella también desgarrada y contradictoria[122].

Hegel, por ironía de la historia, cuando creyó haber concluido la historia y la filosofía, abrió el horizonte de la crítica, de la revolución y de la realización de la filosofía. Marx reconoce su deuda con Hegel en el Posfacio a la segunda edición de *El Capital*. En 1843, en su famosa *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*,

120. Marx, K. El Capital, tomo I. Buenos Aires: Ed. Cartago, 1973.
121. Cfr. Alexandre Kojéve. La idea de la muerte en Hegel. Buenos Aires: Ed. Leviatán, 1987. "El análisis del pasaje del Prefacio de la Fenomenología del espíritu, donde Hegel traza los grandes lineamientos de su filosofía, muestra con claridad el papel primordial que representa en ella la idea de la muerte. La aceptación sin reservas del hecho de la muerte, o de la finitud humana consciente de sí misma, es la fuente última de todo el pensamiento hegeliano, que no hace sino extraer todas las consecuencias, hasta las más lejanas, de la existencia de ese hecho. Según este pensamiento el Hombre aparece por primera vez en el Mundo natural, al aceptar voluntariamente el peligro de la muerte en una lucha por puro prestigio: resignándose a la muerte y revelándose por su discurso, el Hombre llega finalmente al Saber absoluto o a la Sabiduría y concluye así la Historia", pp. 40-41.
122. Marx-Engels Gesamtausgabe. Edición Mega, 1. Traducción de Henri Lefebure. Marx. Madrid: Ed. Guadarrama, 1974, p. 69.

registró la nueva época histórica, el protagonismo del proletariado, la misión de la filosofía, la revolución política y social y el sentido de la historia:

> *La misión de la historia que consiste, por lo tanto, una vez desaparecido el más allá de la verdad, en averiguar el más acá. Y en primer término, la misión de la filosofía que se halla al servicio de la historia, consiste, una vez que se ha desenmascarado la forma de santidad de la autoenajenación humana, en desenmascarar esa autoenajenación en sus formas no santas. De forma que la crítica del cielo llega a convertirse en crítica de la tierra, la crítica de la religión, en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política*[123].

Así, Marx emprendió un proyecto intelectual gigantesco que llegaría a revolucionar la filosofía de la historia gracias a la apropiación de la dialéctica hegeliana, contribuyó a desarrollar la crítica de la filosofía del derecho y del Estado. Y de otra, porque, como dice Marx en los *Manuscritos económicos-filosóficos*:

> *Lo grandioso de la Fenomenología hegeliana y de su resultado final (la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador) es, pues, en primer lugar, que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como supresión de esta enajenación; que capta la esencia del trabajo y concibe el hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su propio trabajo*[124].

La temprana recepción de Hegel y su radical superación hizo de Marx, evidentemente, en sus años de juventud, un pensador maduro espiritualmente[125]. Su trabajo crítico previo a la formulación de sus

---

123. Marx, Karl. Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. En: Karl Marx-Arnold Ruge. Los Anales Franco- Alemanes. Barcelona: Ed. Martínez Roca, 1970.
124. Marx, Karl. Manuscritos: Economía y Filosofía. Traducción, introducción y notas de Francisco Rubio Llorente. Madrid: Alianza Editorial, 1972, p. 189-190.
125. El planteamiento de J. M. Bravo es recogido aquí en la búsqueda de establecer un principio de articulación analítica; aunque conviene insistir en que Marx replanteó su pensamiento, a tenor de la investigación y de la participación en las luchas políticas y

grandes obras, permitió ir construyendo un paradigma del pensamiento moderno. *La crítica de la filosofía de Estado de Hegel, La sagrada familia, La ideología alemana, Las tesis sobre Feuerbachs, Los manuscritos económico-filosóficos*, los *Grundrisse* (en su mayoría, publicados en el siglo XX), señalaron el trabajo teórico de Marx y, en colaboración con Engels, formularon el estatuto teórico del materialismo histórico que expusieron en *El Manifiesto*, y que Marx desarrolló en la *Contribución a la crítica de la economía política, El Capital, El 18 Brumario de Luis Bonaparte* y *La crítica del programa de Gotha*. En ninguna de sus obras se vislumbra siquiera la tentación reduccionista y totalitaria que después la historia del "socialismo real" llegó a afirmar dramáticamente.

II

En los *Cuadernos de la cárcel* No. 4 (XIII), 93 0-1-93 2: "Apuntes de Filosofía 1 /Miscelánea/ El Canto décimo del infierno", retomados en el *Q. II*, Gramsci hizo la siguiente advertencia para abordar el estudio de la obra de Marx, la cual constituye un principio metodológico aplicable al propio Gramsci: "Si se quiere estudiar una concepción del mundo que nunca haya sido expuesta sistemáticamente por el autor-pensador, hay que hacer una labor minuciosa y realizarla con el máximo de escrúpulo de exactitud y de honradez científica. Ante todo, hay que seguir el proceso de desarrollo intelectual del pensador,

sociales. A la postre, la obra de Marx fue segmentada en esferas antitéticas: el joven y el maduro; el humanista y el científico; el filósofo y el economista. Surgieron lecturas que consideraron su trabajo juvenil y filosófico como idealista y democrático-radical, abandonado por el propio Marx. La más terrible involución fue la pretensión dogmática según la cual todo Marx es único, absoluto y verdadero. Semejante afirmación hizo del marxismo una religión oficial de los Estados del "socialismo real" y de los partidos comunistas. Nuestra idea es subrayar el sentido de la reflexión de Marx, destacando su integralidad y globalidad, sin caer en la sacralización de una obra eminentemente histórica.

para reconstruirlo según los elementos que resulten estables y permanentes, es decir, que hayan sido realmente adoptados por el autor como pensamiento propio, distinto y superior al 'material' anteriormente estudiado y por el cual puede haber sentido, en ciertos momentos, simpatía, al punto de haberlo aceptado provisionalmente y haberse servido de él para su labor crítica o de reconstrucción histórica o científica. Esta advertencia es esencial, particularmente cuando se trata de un *pensador no sistemático*, cuando se trata de una personalidad en la cual la actividad teórica y la actividad práctica están entrelazadas indisolublemente, de un intelecto, por lo tanto, en continua creación y en perpetuo movimiento. Así pues: 1. *biografía* muy minuciosa con 2. *exposición* de todas las obras, incluso las más desdeñables, en orden cronológico, divididas según los diversos períodos: de formación intelectual, de madurez, de posesión y aplicación serena del nuevo modo de pensar.

> *La búsqueda del leit motiv, del ritmo del pensamiento, es más importante que las citas individuales aisladas*[126].

Gramsci exige para este trabajo discreción y cautela. Para el caso de Marx, divide en dos categorías la obra literaria: 1) "obras publicadas bajo la responsabilidad directa del autor", y 2) "obras no impresas bajo la responsabilidad del autor, sino por otros después de su muerte". Esta distinción, aparentemente formal, es clave, por lo menos para la historia del marxismo y, por supuesto, para la comprensión de la filosofía de la historia. Además de sugerir la elaboración de un "texto diplomático" y de cuidarse de no identificar la obra efectiva con el material en bruto para su compilación, Gramsci propuso el criterio metodológico de *diferenciar* el estudio de un pensamiento original y personal de la "contribución de otras personas a su documentación".

> *Para Marx: Engels. Naturalmente no hay que subestimar la contribución de Engels, pero tampoco hay que identificar a*

126. Véase Gramsci, Antonio. Quaderni del carcere, Q. 4, pp. 419- 420; Q. 16, 1.840-1.841. El primer y tercer subrayados son nuestros.

Engels con Marx, no hay que pensar que todo aquello que Engels atribuye a Marx es auténtico en sentido absoluto. Es cierto que Engels dio prueba de un desinterés y de una falta de vanidad personal única en la historia de la literatura: no es posible poner en duda en lo más mínimo su absoluta lealtad personal.Pero el hecho es que Engels no es Marx y que si se quiere conocer a Marx hay que buscarlo especialmente en sus obras auténticas, publicadas bajo su directa responsabilidad[127].

En polémica con Sorel y Croce, que sostenían la "escasa capacidad teórica" de Engels, Gramsci dice que hay que reconocer "por lo menos su posición subalterna con respecto a Marx":

Es indispensable buscar las diferencias entre el Marx que consideraré auténtico y Engels, para estar en condiciones de ver aquello que no es marxista en las exposiciones que hace Engels del pensamiento de su amigo: en realidad, en el mundo de la cultura esta distinción nunca se ha hecho y las exposiciones de Engels, relativamente sistemáticas (especialmente Anti-Duhring*), son tomadas como fuente auténtica y a menudo como única fuente auténtica*[128].

Esta es una cuestión de fondo que tuvo hondas repercusiones en la comprensión del pensamiento de Marx y en la historia del marxismo. El trabajo original que emprendió Gramsci, coincidió igualmente con la perspectiva de G. Lukács y K. Korsch y comparte el mérito de haber establecido un proyecto de marxismo crítico, renovador, ético, antidogmático y antipositivista que tempranamente fue silenciado por el fascismo de Mussolini o el autoritarismo de Stalin.

Historia y conciencia de clase, de G. Lukács, constituye una obra de primer orden en esta perspectiva teórica y metodológica que Gramsci tuvo la oportunidad de estudiar y criticar, corregida por el propio Lukács en el prólogo a la edición de 1967. En *Qué es marxismo ortodoxo*, Lukács contextualizó el debate en torno a la obra de Marx:

127. Gramsci. Ibíd.
128. Ibíd. p. 420.

Esta cuestión bastante simple, ha llegado a ser objeto de muchas discusiones, tanto en círculos burgueses como en círculos proletarios. Pero paulatinamente empezó a incorporarse a buen tono científico el recibir con mera burla cualquier adhesión al marxismo ortodoxo. Dadas las grandes discrepancias que parecían dominar, incluso en el campo "socialista", acerca de que tesis constituyen la quinta esencia del marxismo, y cuál es "licito" criticar o hasta recusar sin perder por ello el derecho de presentarse como marxista "ortodoxo", pareció cada vez mas "acientífico" el exponer e interpretar escolásticamente frases y proposiciones de viejas obras en parte ya 'rebasadas' por la investigación moderna, como si fueran palabras de la Biblia, y el no buscar sino en ellas el manantial de la verdad en vez de entregarse "sin prejuicios" a la investigación de "hechos". Si la cuestión estuviera realmente planteada así, es obvio que la única respuesta posible sería una sonrisa compasiva[129].

En 1919 cuando escribe este trabajo, Lukács encuentra en el método de Marx la clave hermeneútica para la comprensión de la obra de Marx y su posterior desarrollo:

Así pues, marxismo ortodoxo no significa reconocimiento acrítico de la investigación marxiana, ni "fe" en tal o cual tesis, ni interpretación de una escritura "sagrada". En cuestiones de marxismo la ortodoxia se refiere exclusivamente al método[130].

Gramsci señala que una de las vicisitudes históricas del proyecto de Marx reside en el hecho de que sus discípulos quisieron tomar prestadas las ideas filosóficas del cientifismo positivista y del neoidealismo, sin desarrollar la tesis de la *independencia y autonomía de la filosofía de la praxis*, y recupera, por eso, como hace Lukács, el concepto de "ortodoxia", pero en un sentido peculiar:

---

129. Lukács, Georg. Historia y consciencia de clase. Barcelona: Ed. Grijalbo, 1974, pp. 1-2.
130. Lukács. Ibídem.

La ortodoxia no debe ser buscada en este o aquel seguidor de la filosofía de la praxis, en esta o aquella tendencia vinculada a corrientes extrañas a la doctrina original, sino en el concepto fundamental de que la filosofía de la praxis "se basta a sí misma", contiene en sí todos los elementos fundamentales para construir una concepción del mundo total e integral, una total filosofía y teoría de las ciencias naturales, y no sólo eso, sino también para vivificar una organización práctica integral de la sociedad, o sea, para convertirse en una total, integral civilización[131].

Por la misma época que Gramsci escribe en la cárcel, un teórico formidable como Karl Korsch, perseguido por el despotismo burocrático de Stalin, criticó la consagración del marxismo como religión oficial y asumió el desafío teórico de la "construcción socialista":

En vez de discutir el marxismo en general propongo que nos ocupemos de algunos de los puntos más operativos de la teoría y práctica marxistas. Tan sólo un enfoque tal concuerda con los principios del pensamiento marxiano. Para el marxista, no hay tal cosa como "marxismo" en general, una "dictadura" en general, o un "Estado" en general[132].

Y formula los puntos que, a su juicio, son esenciales del marxismo:

*1.- Todas las proposiciones del marxismo, incluyendo aquellas aparentemente generales, son específicas. 2.- El marxismo no es positivo, sino crítico. 3.- Su objeto de estudio no es la sociedad capitalista existente en su estado afirmativo, sino la sociedad capitalista decadente tal como se revela en las tendencias operativas demostrables de su bancarrota y destrucción. 4.- Su propósito primordial no es el disfrute contemplativo del mundo existente, sino su transformación activa (*praktische Umwaelzung*)*[133].

---

131. Gramsci. Q. 11, 1.434. "Ritenere che la filosofia della praxis non sia una struttura di pensiero completamente autonoma e independiente, in antagonismo con tutte le filosofie e le religioni tradizionali, significa in realtá non aver tagliato i legami col vecchio mondo, se non addirittura aver capitolato".

132. Korsch, Karl. "Por qué soy marxista". En: Tres ensayos sobre marxismo. México: Ed. Era, 1979, pp. 83-84.

133. Korsch. op. cit., p. 84.

La obra de estos tres grandes teóricos del marxismo, sin contar con los aportes de la *Escuela de Francfort*, muestra la diversidad de caminos y perspectivas en la historia del marxismo, y la complejidad de hacer una lectura crítica de Marx. La idea es encontrar la articulación y la distinción entre historia y filosofía, y establecer críticamente el *hilo conductor* de la *filosofía de la historia*, concepto que Marx realmente no utilizó, pero que por razones de uso conceptual, utilizamos con fines expositivos y comprensivos.

A la muerte de Marx, aproximadamente 3/4 partes de su obra quedaron inéditas. La *Correspondencia* entre Marx-Engels no se publicó hasta 1913. *Los Manuscritos económico-filosóficos*, en 1932; los *Grundrisse*, en 1939; la *Ideología alemana*, en 1932; las *Teorías de la plusvalía*, entre 1905 y 1910; sin mencionar el II y III tomos de *El Capital*, publicados por Engels en 1885 y 1894, respectivamente, con evidentes cambios y ajustes de estilo y estructura. Estas múltiples circunstancias, aparentemente de carácter secundario, generaron históricamente un siglo de polémicas y conflictos, similares a los que surgieron en el cristianismo a raíz de la interpretación de la Biblia, fenómeno histórico, por demás, aprovechado por la personalidad de Stalin para consagrar el "marxismo-leninismo" como religión oficial del sistema socialista y para reducir el pensamiento crítico e histórico a una suerte de evolucionismo, determinismo economicista, neopositivismo, pragmatismo y cientifismo. Marx fue codificado y sacralizado y, con ello, su teoría crítica, revolucionaria y dialéctica convertida en canon religioso-doctrinario.

La II Guerra Mundial y el conflicto este-oeste contribuyeron, por otra parte, a paralizar las posibilidades de comprensión de la obra de Marx en un sentido crítico y renovador. Sólo a mediados de la década del sesenta fue posible un cierto renacimiento de la filosofía de Marx, en parte producto de nuevas corrientes del pensamiento como el psicoanálisis, el estructuralismo y el existencialismo, y de otra, por la fuerza de los procesos independentistas y liberacionistas de las colonias, de las revueltas estudiantiles, la crítica a la personalidad de Stalin, la

ruptura chino-soviética o la revolución cubana, etc. De este modo, el marxismo logró un estatus intelectual, reconocido universalmente, pero que, a la postre, fue reemplazado por las tendencias reduccionistas y dogmáticas que minaron su proyecto ético-intelectual.

III

Volvamos a la observación de Gramsci:

Hay que hacer una labor minuciosa y realizarla con el máximo de escrúpulo de exactitud y de honradez científica.

Los trabajos magistrales de Augusto Cornu (*Karl Marx y Friedrich Engels,* 4 vol.), Marlo Rossi (*La génesis del materialismo histórico*, 3 vol.), Leszek Kolakowski (*Las principales corrientes del marxismo*, 3 vol.), Jurgen Habermas (*La reconstrucción del materialismo histórico*), Lucio Colletti (*Hacia un marxismo vivo*), Perry Anderson (*Consideraciones sobre el marxismo occidental*), la reciente publicación crítica de *El Capital*, 8 vol., por la editorial Siglo XXI, apuntan en dirección de lo que Gramsci propuso: una reconstrucción seria y honrada del proyecto filosófico de Marx.

En las *Tesis sobre Feuerbach* (1845), Marx expone en forma de aforismos su horizonte filosófico e histórico. En la primera Tesis confronta dos enfoques gnoseológicos; por un lado, el empirismo, el materialismo vulgar y mecanicista, incluyendo a Feuerbach, que veían la realidad, el mundo y la sensibilidad bajo la forma del objeto o de la contemplación, y no como actividad humana sensible, como praxis, y no subjetivamente. De modo que el lado activo del conocimiento llegó a ser desarrollado abstractamente por el idealismo, pero no como actividad real. La importancia de esta formulación filosófica reside en comprender la realidad como praxis, en situar la actividad humana sensible en el mundo de la historia. El desconocimiento y/o incomprensión de este aforismo filosófico llevó al marxismo "oficial" a convertirlo en una "escritura sagrada" y a empobrecer su dimensión teórica.

Ahora bien, las *Tesis sobre Feuerbach, El Manifiesto,* la *Contribución a la crítica de la economía política, El Capital, El 18 Brumario,* la *Crítica del programa de Gotha* expresan, entre otros, los fundamentos de la filosofía de la historia que sólo en una ocasión Marx llamó *materialismo histórico*, y que jamás llegó a hablar de materialismo dialéctico o cosa por el estilo. En las Tesis se encuentran las categorías filosóficas de praxis, totalidad, historia y revolución. En *El Manifiesto*, la exposición de la historia universal y, en particular, de la sociedad burguesa, del sujeto histórico y de la organización revolucionaria. En la *Contribución* ("Prólogo") Marx expone mediante la metáfora del "edificio", la estructura de la sociedad burguesa, precedida de una introducción inédita que aborda el problema del método. *El Capital* no es sólo la crítica a la sociedad capitalista, sino la condensación intelectual de su trabajo filosófico, lógico, histórico y literario. *El 18 Brumario* es una obra preciosa de análisis histórico y político. La *Crítica al programa de Gotha* formula una visión aguda del socialismo.

La dificultad de pensar hoy en la *filosofía de la historia* de Marx radica, por un lado, en la fragmentación de su obra, en su desconocimiento (o mejor, en su tardío reconocimiento) y en la fosilización escolástica que el viejo Engels contribuyó a crear en su *Anti-Duhring* y que los marxistas rusos (Plejanov, Lenin) formularon a través de la "teoría monista de la historia" y las "tres fuentes y partes integrantes del marxismo" y que quedó esquematizada groseramente en el planfleto de Stalin *Materialismo dialéctico y materialismo histórico*. En la historia intelectual del marxismo, la reflexión quedó reducida a una suerte de fusión, resumen y síntesis de los principales escritos de Marx y Engels, a la suma escolástica de la filosofía, de la economía política y de la teoría política. Lo que nunca llegó a imaginarse Marx es que su obra sería leída desde una posición típicamente idealista, cuya expresión más elevada fue la especulación hegeliana, según la cual la idea contiene en sí la realidad y su despliegue, la realización de la libertad. Esta fantasiosa y trágica hipóstasis hace hoy difícil una

formulación rigurosa de la *filosofía de la historia* de Marx. El método de Marx consistió en aprehender el curso de la historia, no en anteponer la teoría o el pensamiento a la realidad, esto es, a la actividad humana, sensible, crítica y práctica. Precisamente, en 1879 decía en carta a Danielson que no podía publicar el segundo tomo de *El Capital* hasta que no llegara a su fin la crisis económica de entonces:

> *Es preciso observar el curso actual de los acontecimientos hasta que lleguen a su maduración antes de poder 'consumirlos productivamente', con lo que quiero decir 'teóricamente'*[134].

Sin embargo, Engels, luego de una revisión, publicó, después de la muerte de Marx, tanto el II como el III de *El Capital*. Por supuesto que estas vicisitudes históricas no eximen la obra de Marx de la *crítica de la historia*, del *análisis político* y del *desarrollo del pensamiento*; todo lo contrario, en su obra hay expresas formulaciones críticas acerca de su investigación y de la historia. Hoy es posible pensar críticamente la teoría de las clases sociales, del Estado, del poder, de la economía capitalista, de la revolución y de la sociedad socialista y cabe preguntarse acerca de sus limitaciones en virtud, precisamente, del surgimiento de una *nueva época histórica histórica*, de la *refundación de la política*, del impacto de la comunicación y de las transformaciones culturales[135]. Habría que hacerlo rigurosamente, de manera independiente, si son o no marxistas los trabajos de investigación[136].

Pero, el problema no es de Marx, sino de nuestro pensamiento que aún no se ha liberado de las anteojeras ideológicas, de las insuficiencias de la práctica científica, de la pobre recepción de las nuevas investigaciones, de las caducas estructuras institucionales y de

---

134. Marx, Karl. MEW 34, pp. 370- 375; cit., en nota No. 17, cap. VII, Joseph Fontana, Historia, Barcelona, Ed. Grijalbo, 1982, p. 147.
135. Véase una explicación de estos planteamientos en nuestro libro: Filosofía y teoría política, Santafé de Bogotá, Fundación Ebert de Colombia, FESCOL, 1993.
136. Son muchos los esfuerzos que críticos marxistas están haciendo por superar una serie de limitaciones de la obra de Marx. Véase Toni Negri, Fin de siglo, Barcelona, Paidós, I.C.E.-U.A.B., 1992; James O'Connor, El significado de la crisis. Una introducción teórica, Madrid, Ed. Revolución, 1989.

las débiles formaciones de la personalidad histórica. El problema de nuestra incomprensión o de nuestra ceguera histórica no es responsabilidad de las reconocidas limitaciones de las obras de Platón, Aristóteles, Kant, Hegel, Nietszche, Heidegger, Marx o Gramsci. Si pensáramos lo contrario, seguiríamos creyendo que *la idea de la gravedad* es la que hace caer los cuerpos al centro de la tierra. En una bella página de la *Ideología alemana*, Marx escribió:

> *Un hombre listo dio una vez en pensar que los hombres se hundían en el agua y se ahogaban simplemente porque se dejaban llevar de la* idea de la gravedad. *Tan pronto como se quitasen esta idea de la cabeza, considerándola por ejemplo como una idea nacida de la superstición, como una idea religiosa, quedarían sustraídos del peligro de ahogarse. Ese hombre se pasó la vida luchando contra la ilusión de la gravedad, de cuyas nocivas consecuencias le aportaban nuevas y abundantes pruebas todas las estadísticas. Este hombre listo era el prototipo de los nuevos filósofos revolucionarios alemanes*[137].

IV

Pero, ¿qué queda entonces de la *filosofía de la historia* de Marx, después de la tragedia del "socialismo real"? Esta pregunta sincera es, no obstante, equívoca; si miramos, además de las anteriores consideraciones metodológicas, las dos pretensiones teóricas recientes: la ofensiva neoconservadora y la posmodernidad. A tenor de su proyecto filosófico, Marx recordaba el *Fausto* para responder, de algún modo, a Hegel: "Todo lo que existe merece perecer" o, lo que poéticamente ha dicho Marscahll Berman recordando a Marx: "Todo lo sólido se desvanece en el aire". Sería ingenuo preguntar qué queda de Platón,

---

137. Marx, Karl y Engels, Friedrich. La ideología alemana, Montevideo, Pueblos Unidos, pp. 11-12.

Kant o Hegel, tanto como admitir el presupuesto neoconservador del fracaso de la *filosofía de la historia* de Marx por el derrumbe del "socialismo real". Marx fue un pensador dialéctico y revolucionario que rechazó la simulación y el *indiferentismo* teórico como para creer que su proyecto pueda ser mimetizado o, simplemente, estereotipado. Bien podemos calificar el pensamiento de Marx como filosofía de la revolución, pensamiento de la historia.

Ahora bien, ¿cuál revolución?, ¿cuál proyecto histórico? El problema no es de "corte de cuentas": pasivos y activos, deudores y acreedores. Marx ya goza en la filosofía el reconocimiento como pensador clásico, esto es, *actual, vivo* y *presente*; diferenciado del *Diamat* y de cualquier pretensión de catecismo, exegética, verdad absoluta y religión oficial. Su obra puede ser leída desde perspectivas críticas como son el método (Lukács), la concepción del mundo (Gramsci), la crítica revolucionaria (Korsch), etc.

Así podríamos acercarnos a la comprensión de los vertiginosos procesos de transformación mundial, del impacto tecnológico, de las revoluciones científicas, de las revoluciones políticas y contrarrevoluciones, de las revueltas, de una nueva economía-mundo, de los cambios producidos en la clase obrera, en las transformaciones de la vida cotidiana y de las culturas, esto es, del surgimiento de una nueva época histórica. Nuestra hipótesis apunta a señalar el significado teórico de la obra de Marx, de la cual el curso de la historia mantiene vivo su sentido de pertinencia; evidentemente que parte de su teoría requiere ser enriquecida y algunas deben ser superadas en la perspectiva que el marxismo crítico llegó a pensar. Desde el punto de vista filosófico, podríamos admitir que la obra de Marx es rigurosa y constituye un proyecto paradigmático (crítica del positivismo y del idealismo, concepto de la totalidad concreta, de la subjetividad crítica, de la praxis humano-social, de la crítica de la enajenación, del humanismo, del concepto de libertad, etc.); sin embargo, en el terreno de la teoría política es preciso

hacer una relectura de la teoría de la lucha de clases a tenor, precisamente, de las nuevas relaciones sociales y de la nuevas formas de las luchas de clases; habría que replantear la teoría del Estado, con base en la crisis del "Estado benefactor" y del autoritarismo, en las posibles redefiniciones de las funciones sociales y culturales del Estado. Más difícil, por supuesto, sería la reconstrucción de la teoría de la revolución que Marx esbozó en las *Tesis sobre Feuerbach*, desarrolló en el *Manifiesto* y aplicó en *El 18 Brumario*, teniendo en cuenta los procesos políticos y sociales del mundo. Así mismo, conviene tener en cuenta los cambios operados en los procesos de producción capitalista, la ampliación de la clase obrera, el surgimiento de la economía-mundo con base en la sustitución del obrero-fábrica por el obrero-social, etc.

No cabe duda, el mundo ha sido transformado. La obra de Marx, que contribuyó a su cambio, produjo su propia transformación. Igual proceso experimentó la naturaleza: de transformarla radicalmente, los seres humanos modificaron también las condiciones de su propia existencia. De cambiar el mundo, el proyecto de Marx devino cambio de su propio proyecto. En un trabajo temprano, Marx advirtió esta nueva revolución:

> *La* cabeza *de esta emancipación es la filosofía, su corazón es el* proletariado. *La filosofía no puede llegar a realizarse sin la abolición del proletariado, y el proletariado no puede abolirse sin la realización de la filosofía*[138].

No basta con decir que el marxismo sigue desempeñando un papel destacado en la moderna investigación de las ciencias sociales, en la estética y en las culturas populares, en la lucha por la emancipación humana. En la realización de la reforma intelectual y moral, es importante definir qué es lo que la obra de Marx aporta como opción emancipadora,

138. Marx, Karl. Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Anales franco-alemanes. Barcelona, Ed. Martínez Roca, p. 116.

como proyecto de vida, diferenciado del mesianismo, del fundamentalismo y del dogmatismo.

Alguien decía que "después de la victoria, todos éramos mariscales". Ahora, no sabemos cómo pensar la crisis y asumir los desafíos. Sin pesimismo ni desesperanza, Gramsci pensó en la derrota, no como "fin de la historia" ni como cancelación del proyecto de emancipación, por el contrario, elaboró una teoría de la "revolución pasiva", del "conformismo", de las "trincheras y casamatas" de la sociedad civil, de la lucha en el terreno del pensamiento y de la cultura. En la derrota es cuando sabemos, de verdad, cuál fue el sentido de nuestro camino, los modos de nuestro caminar, sus objetivos y la formación de sus caminantes. En la derrota, podemos descifrar qué era lo que decía Marx que no logramos entender, qué cosas dijo que ya no podemos decir, qué cultura política ya no podemos reproducir, qué pensamiento es posible recuperar en estos tiempos de cambio. Marx que nunca hizo profecías, escribió en *El 18 Brumario* una página brillante de crítica histórica:

> *Hegel dice en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes de la historia universal aparecen, como si dijéramos, dos veces. Pero, se olvidó de agregar: una vez como tragedia y la otra como farsa.*

Y añadió:

> *Las revoluciones no sacan su poesía del pasado, sino solamente del porvenir. No puede comenzar su propia tarea antes de despojarse de toda veneración supersticiosa por el pasado. Las anteriores revoluciones necesitaban remontarse a los recuerdos de la historia universal para aturdirse acerca de su propio contenido. La revolución del siglo XIX debe dejar que los muertos entierren a sus muertos para cobrar conciencia de su propio contenido*[139].

139. Karl Marx, El dieciocho brumario de Luis Bonaparte, Moscú, Ed. Progreso, 1977, pp. 233-234.

Hay, por supuesto, una ironía de la historia en todo esto. Marx, que nunca cabalgó en los hombros de los enanos, aparece hoy más gigantesco de lo que sus correligionarios dogmáticos creyeron defender. Tras la caída de la autocracia del reduccionismo y de la parafernalia policíaca se ha abierto por fin un amplio campo de creación, imaginación y renovación nunca visto en la historia política e intelectual. Como dice Toni Negri: "Todo encantamiento ha terminado: con ello el reino de la posibilidad reside por entero en nuestras manos"[140].

En una vigorosa visión, Gramsci y W. Benjamin abrieron un filón profundo en la historia del marxismo que se malogró desde la década de los treinta por el autoritarismo y la tragedia que acompañaron a los creadores del pensamiento crítico. Los que sobrevivieron, por otro lado, mantuvieron una distancia enorme con la política y los movimientos sociales. La hipótesis de la filosofía de la praxis fue resquebrajada. La política volvió a separarse del pensamiento, la crítica fue sustituida por la verdad oficial del partido, el conocimiento y la cultura se refugiaron en las elites o en la investigación.

Tras un largo período de silencios y condenas, de exorcismos y despotismos, la obra de Marx –y lecturas como las de Gramsci y Benjamin– se colocan en primer plano de la discusión filosófica. El "retorno a Marx" no será, evidentemente, por la vía de la defensa doctrinaria de su pensamiento. Un nuevo Marx, abierto y plural, capaz de interpelar la nueva época, fue pensado críticamente por Benjamin, Adorno y Gramsci.

140. Toni Negri, op. cit., p. 44.

PUNTO ONCE
Contra el pragmatismo

Desesperar nunca aunque todo pareciera perdido sino volver a empezar con paciencia, con tenacidad, conservando la sangre fría y la sonrisa en los labios cuando los demás perdían la cabeza.

Gramsci[141].

En el ambiente político y social se ha puesto de moda el pragmatismo como método de dominación y sistema de vida. Los otrora defensores de la teoría, de los principios y de la concepción del mundo se han transfigurado en simples calculadores, regateadores de puestos y figuraciones, o cuando más en agentes rutinarios de la razón instrumental. El espíritu de la época no da para más, dicen unos. Otros, con las razones de la eficacia, el rendimiento, el beneficio y el control político y social, alegan el imperativo de las conveniencias, incluso de los "cambios del mundo", para dejar en la borda toda discusión que cuestione los fundamentos de la praxis humana. Con cinismo, los pragmáticos

141. Gramsci. Antología (selección e introducción de Manuel Sacristán). Siglo XXI, p. 151.

ostentan el título de "hombres de éxito" sagaces, conciliadores y hasta bonachones.

Pero, cabe preguntar por qué el pragmatismo ha tomado tanta fuerza y atrae también a quienes propagan la idea de un proyecto alternativo.

A simple vista podemos decir que se trata de una costumbre política en la cultura colombiana y de una reproducción en el campo de las mentalidades, del régimen político clientelista. Si bien lo anterior es cierto, conviene preguntarse por las formas de pensamiento que socialmente son producidas y reconocidas.

A nuestro juicio, se han fundido en un solo haz de coincidencias ideológicas y de propósitos políticos el neoliberalismo (con su capitalismo salvaje, Estado mínimo e individualismo consumista), la postmodernidad (con su muerte de la historia, "fin de las ideologías", huida de la razón y reafirmación del "sí mismo"), y el derrumbe del "socialismo real" (con su antidemocracia, pérdida de proyecto intelectual y moral, burocracia e ineficiencia administrativa).

La atmósfera intelectual parece no ser muy propicia para el pensamiento teórico, la reflexión y la dimensión ético-cultural. El pragmatismo empata muy bien con la frivolidad, el fin de todo sentido y la comodidad indiscreta del utilitarismo; el señuelo pragmático también ha devorado la vida cotidiana; el trabajo de las organizaciones sociales y de la dirigencia sindical y política.

La vieja política que sigue rondando como fantasmas en los cerebros de los vivos, ha hecho que el interés teórico esté en retirada, y persista un desprecio por el saber de los otros y un rechazo a la diferencia y a la pluralidad. Pareciera que todo se redujera a un tosco empirismo en favor de la maquinación y de un "realismo político" sin ideas, proyectos y culturas.

Lo cierto es que la izquierda –incluso aquella de vertiente democrática– aún no se ha desprendido seriamente de las prácticas

clientelistas, autoritarias e instrumentalistas, endiosa con frecuencia a los jefes autoritarios, legitima la maniobra como estilo político y estima la ostentación como talante del espíritu. La reforma de la política es un requisito del proceso de democratización del Estado y de la sociedad. Así comprendiéramos la reforma de la política como regla del juego democrático habría que fundamentarla en la ética y la cultura. No hay razones suficientes para seguir creyendo que la política es la del "más vivo" o el resultado de la utilización neutral de medios, tácticas e instrumentos.

Basta echar un vistazo por el mundo para ver que el pragmatismo es una corriente de pensamiento reduccionista y una política antidemocrática. Así lo atestiguan las actuales manifestaciones políticas e ideológicas de los poderes imperiales y de las clases gobernantes. Los partidos políticos tradicionales en Colombia, incapaces de cumplir con la meta histórica de la modernidad y de la democracia con justicia social, se sumergieron en un pantano ideológico al renunciar a la idea de proyecto y consagrar como presupuesto el "fin de las ideologías", con el cual han hecho causa común los conservadores doctrinarios, los liberales viejos y nuevos y los desencantados postmodernos.

Los trabajadores son también filósofos

Contra el pragmatismo conviene colocar en primer plano el ámbito de la cultura, del arte, la organización y la ética. El estudio de la filosofía debe reconocerse como prioritario, el prejuicio según el cual sólo unos pocos expertos pueden acceder al pensamiento teórico y a la cultura atenta contra la creación misma del *conocimiento*, del trabajo, y reproduce el esquema de dominación. Sin embargo, está aún por analizarse la razón por la cual el propio trabajador, el dirigente político y la organización popular aceptan que el saber y el poder sólo están reservados a unos pocos escogidos.

Ahora bien, ¿cómo es posible que el sentimiento de inferioridad se enseñoree justamente en la mentalidad de quienes crean el mundo? ¿No será acaso –pregunta Gramsci– que el diablo ha metido la cola?

El problema tiene evidentes conexiones con las formas históricas de la socialización, el tipo de cultura popular y, de modo especial, con la mentalidad que un proceso concreto explicita en la sociedad a través de múltiples determinaciones ideológicas, simbólicas y discursivas. La resignación ante un supuesto destino nace de un modo recurrente de formación cultural que se sedimenta en la vida cotidiana, en el lenguaje, en las creencias y en el mundo simbólico. La obediencia, la sumisión y el sonambulismo mental son también creaciones culturales.

En el fondo se trata de replantear los términos de la política y fundamentarla en la ética y la cultura. Según los destellos de la nueva época, este es el desafío de los acontecimientos contemporáneos generados desde las iniciativas de la sociedad civil y de la renovación democrática.

El pragmatismo, a lo sumo, es el refugio del desencanto y el olvido del ser. Antonio Gramsci, que no soportaba ni la resignación ni el determinismo reduccionista, defendió la idea de que las clases subalternas lograran acceder a la condición de sujetos históricos con proyecto intelectual y moral; con ironía Gramsci reclamaba *la cola del diablo* para los simples, los ciudadanos, las minorías, los trabajadores, en el entendido de que el saber, la imaginación, el pesimismo de la conciencia y el optimismo de la voluntad representan el alma matinal de una nueva época.

PUNTO DOCE
El cinismo o la cultura de la simulación[142]

La verdad lleva en sí la propia medicina y, en cualquier caso, es preferible al silencio prolongado, el cual, entre otras cosas, es además ofensivo y degradante, porque quien calla acerca de algo que puede producir dolor parece estar convencido de que la otra parte no comprende que el silencio mismo tiene un significado, y no sólo eso, sino que no es capaz de pensar que el silencio puede ocultar cosas todavía más graves que las que se pretende callar.

Gramsci [143].

Es la fraternización de las posibilidades; obliga a besarse a aquello que se contradice.

Marx.

142. Este ensayo fue escrito en homenaje a Walter Benjamin (1892- 1940). Cuando vio venir la desbandada, la huida y el silencio, comunicó a Th. W. Adorno: "Quedan todavía... posiciones que defender". Crítico audaz, pensador original, creador de la sensibilidad estética, polemista agudo y anticapitalista radical, formuló una visión ética e intelectual de la emancipación humana. Benjamin y Gramsci expresan irónicamente la misma experiencia de Baudelaire: "Perdu dans ce vilain monde, coudeyé par les foules, je suis comme un homme lassé don't l'oeil no voit en arriére, dans les annés profondes, que désabusement et amertume, et, devant lui, q'un orage oú rien de neuf n'est contenu, ni enseignement ni douleur". Walter Benjamin. Poesía y capitalismo. Iluminaciones II. Madrid, 1990.

143. Gramsci, Antonio. Cartas a Yulca, Barcelona, Ed. Crítica, p. 205.

Si los griegos de la Escuela Cínica hubieran sabido que su movimiento intelectual sería distorsionado con el correr de los tiempos por el pragmatismo, la simulación, la conveniencia, la pérdida de dignidad y autonomía, de seguro que hubieran pensado en otro concepto que honrara el sentido de su proyecto filosófico y cultural. Los cínicos, conocidos en la Grecia antigua por su sinceridad, fraternidad, sabiduría, crítica e ironía, sobresalieron por su filantropía y espíritu educativo; representaron la moral de la independencia, simbolizaron desde la individualidad la crítica a la civilización y expresaron la idea de la universalidad como *ciudadanos del mundo*[144].

Caracterización está totalmente alejada de lo que hoy el sentido común entiende por cinismo, y que por circunstancias históricas perdió su carácter originario. El cinismo, por el contrario, es el signo del olvido del ser, la cosificación del espíritu humano, la fijación fetichista y la pérdida del interés emancipatorio. Significa, además, la renuncia al pensamiento crítico, la huida de la praxis social y la despedida de todo compromiso con la teoría y la imaginación. El cinismo ofrece un consuelo pasajero, a costa de rechazar la búsqueda de la verdad, la sensibilidad estética y el compromiso ético -intelectual.

Su mirada es corta, pero su apetito desmesurado. Habitualmente dice "estar de acuerdo con todo el mundo", pero no respalda a nadie. Miente y sonríe tranquilamente. Trastoca el sentido de las palabras y las acomoda a su interés particular. En la crisis, niega el conflicto; y en el debate encubre las diferencias. En el caos simula orden, y en el desafío actúa con cobardía. Confunde la realidad con la apariencia, y juega con las conveniencias del momento. Es lo que corrientemente conocemos con el nombre de un "hombre sin principios". La *simulación* es su modo de ser. En los *Manuscritos: economía y filosofía* Marx analiza, a propósito del dinero, el proceso de *confusión y el trueque*

144. Véase Laercio, Diógenes. Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres, trad. de José Ortiz y Sanz, Madrid: M. Aguilar, Editor, 1946. Un estudio histórico puede verse en AA.VV., La filosofía griega, Historia de la filosofía, Vol. 2. Siglo XXI Editores, 1978.

universal de todo, "es decir, el mundo invertido, la confusión y el trueque de todas las cualidades naturales y humanas". La simulación es el trastocamiento de las relaciones esenciales por las aparentes. "Aunque sea cobarde, es valiente quien puede comprar la valentía". Y subraya: "Es la fraternización de las imposibilidades; obliga a besarse a aquello que se contradice"[145].

Es bien claro que el cinismo está emparentado con el pragmatismo, lo que no quiere decir que sea equivalente al *maquiavelismo*. Este, como casi todo el cuerpo conceptual de la filosofía política, ha sido objeto de distorsiones, cambios y enriquecimientos. Gramsci, en una aguda comprensión del maquiavelismo, recupera para las clases subalternas su sentido histórico. Sostiene que:

> *Los grandes políticos –se dice– empiezan maldiciendo a Maquiavelo, declarándose antimaquiaavélicos para poder aplicar sus normas "santamente". ¿No habría sido Maquiavelo poco maquiavélico, uno que "conoce el juego" y tontamente lo enseña y, en cambio, el maquiavelismo vulgar enseña a hacer lo contrario? Es cierta, abstractamente, la afirmación de Croce de que el maquiavelismo es una ciencia y que, por lo mismo, tanto sirve a los reaccionarios como a los demócratas.*

En la cultura contemporánea, tanto en el arte como en la política, la simulación se ha convertido en la figura hegemónica de las prácticas sociales. Es la efervescencia del arte *kitsch* flojo, bajo, carente de ideas y belleza. En política es el triunfo insolente del pragmatismo. Como quiera que la simulación siempre se vale de la mentira para hacer prevalecer sus pretensiones egoísticas, desconoce por completo toda eticidad e interés emancipatorio.

Autenticidad y transparencia

Según la caracterización que de la cultura hace el profesor Rafael Gutiérrez Girardot, en Colombia, llamada la República señorial,

---

145. Marx, Karl. Manuscritos: economía y filosofía. Madrid: Alianza Editorial, 1972, p. 181.

odio, tergiversación, simulación, dogmatismo, polarización de la vida social y cultural, la violencia de le sacré son precisamente el elemento contrario a la libertad del saber, a la búsqueda del conocimiento, al ethos intelectual; a la tolerancia y a la crítica[146].

Esta problemática que ha sido tematizada por la filosofía, hunde su preocupaciones en el afán de autenticidad, en la búsqueda de realización humana y en la idea de libertad. Por circunstancias históricas, la filosofía ha vivido un drama, atravesado por las relaciones conflictivas con el Establecimiento, los privilegios y los intereses creados. Heidegger, Benjamin y Gramsci representan, desde distintas perspectivas, ejemplos paradigmáticos de reflexión crítica, de la autonomía moral y de la responsabilidad intelectual.

La ausencia de autenticidad completa la escena contemporánea. Es el *olvido del ser* la cosificación, la masificación, el descaro y el silencio convertidos en virtudes ciudadanas. Como figura el "hombre-masa" representa la subordinación. El súbdito es la negación de la ciudadanía. En la inautenticidad reside buena parte del conflicto de las mentalidades, el secreto del sentimiento de culpa y la sedimentación de la moral del resentimiento. En *Ser y tiempo*, de Heidegger; en *Iluminaciones*, de W. Benjamin, y en los *Cuadernos de la cárcel*, de Gramsci, hay una búsqueda de afirmación del ser y un sentido de producción de lo bello. En este sentido, la transparencia no es el trasluz, sino la frescura del pensamiento, la fraternidad y la ironía que los griegos enseñaron. Es lo "abierto en el mundo", el mar, la investigación y el saber. No es sólo la "regla de oro", sino el mundo simbólico, el escenario, el habla, la calle y la mirada.

146. Gutiérrez Girardot, Rafael. "Universidad y sociedad". En: Revista Argumentos (Dir. Rubén Jaramillo Vélez), Nos. 14-17, Bogotá, 1986, p. 72.

APÉNDICE UNO

Gramsci: el enigma y los investigadores

Roma. (*Los Cuadernos de la cárcel* son una obra tan compleja como importante. En ellos, Gramsci nos entregaba, todo junto, reflexiones sistemáticas, traducciones, notas, volviendo sobre los mismos temas y descubriendo nuevos elementos. Estos *Cuadernos* han tenido dos grandes ediciones: una temática, a cargo de Togliatti, y otra crítico-cronológica por parte de Gerratana. Ahora se propone una tercera, y el proyecto ya ha encendido una vivaz polémica. El objetivo de Francioni, el estudioso que la propone, es el de permitir una lectura estratigráfica y temática de las diferentes partes. ¿"Cómo cambiarían" los *Cuadernos*?) "El método es el alma del verdadero contenido". Esta es una frase del "viejo" Hegel que aparece al comienzo de la *Fenome-nología del espíritu*. Con ella, el filósofo pretendía decir que el secreto de la verdad se encontraba totalmente en el trabajo lógico de la experiencia.

Es una metáfora adecuada para describir el estilo de la obra. Esta, como es sabido, se compone, además de la correspondencia y los artículos, de los *Cuadernos de la cárcel*, los cuales le fueron inspirados a su autor no sólo por una pasión especial suya, sino además por unas precisas circunstancias selectivas del medio, es decir, desde la prisión. La "experiencia", en el caso de Gramsci, fue la que lo obligó a agudizar los ecos atenuados de la historia, a distinguir los sonidos originales, no obstante lo gris de la celda, la carencia de fuentes y la banal crudeza del reglamento penitenciario. Aún más, a pesar de la sombría sensación de haber sido aislado políticamente, después de la ya famosa correspondencia con Togliatti. "Fur ewig", para la eternidad, según todo lo que escribió en 1927, no significaba, entonces, una separación desactualizada, un pensamiento desinteresado como reacción al "encierro", sino escritura para el futuro a fin de traspasar las murallas,

tensión hacia aquel "presente histórico" del cual era forzosamente excluido.

El método, la cárcel, la escritura, ¿qué problema representan y desde cuándo? En realidad desde ya, desde el mismo momento en que los manuscritos del prisionero (enumerados por Tatiana Schucht) llegaron a Moscú procedentes de Italia para después volver nuevamente en forma aventurada, pero principalmente desde cuando salió a la luz la primera edición de los *Cuadernos*, entre 948 y 951 , bajo el auspicio de casa editorial Einaudi. Eran seis volúmenes reunidos por Togliatti y Felice Platone, quienes siguieron un orden temático teniendo en cuenta la necesidad de no multiplicar los tomos y de hacer más ágil la lectura. Recordemos ahora esos gloriosos volúmenes, aún hoy elogiados por muchos estudiosos: *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce. Los intelectuales y la organización de la cultura, El resurgimiento, Apuntes sobre Maquiavelo, Literatura y vida nacional, Pasado y presente*. ¿Labor arbitraria? No del todo. De hecho se utilizaron las "pautas" indicadas por el autor, tanto en las cartas como en los manuscritos. Sin embargo, el problema subsistía, ¡y en qué modo! Estaban enterados de ello el mismo Togliatti, al igual que Gastone Mancorda, quien sobre el tema tuvo una conferencia en el congreso gramsciano, en Roma, en 1958. De otra parte, una carta de Franco Ferri, fechada en 1962, indicaba con claridad la necesidad de llevar a cabo una "verdadera" edición crítica de la obra, trabajo con el cual estaba de acuerdo el mismo Togliatti.

Y al fin, en 1975, después de un largo y apasionado trabajo, llegó la nueva edición gracias a Valentino Gerratana: cuatro volúmenes publicados por la editorial Einaudi, 3 .3 69 páginas, más 68 en números romanos, con un índice, un prefacio y un orden cronológico. Los primeros tres volúmenes contenían 29 de los 33 cuadernos, excluidos cuatro de traducciones y el último era un admirable e imponente trabajo crítico. En síntesis, se puede considerar una verdadera revolución la labor de Gerratana con base en un trabajo cronológico y minucioso que por

primera vez permitía retomar "in fieri" el orden experimental y crítico de la manera de pensar de Gramsci.

¿Caso cerrado? Por un tiempo se tuvo la impresión de que sí. Mientras tanto, Norberto Bobbio, en la reseña que inmediatamente hizo de la edición (en la *Revista de Filosofía*, Nº 2 de 1975), anotaba algunos inconvenientes y dejaba entrever algo de nostalgia "togliattiana". El conjunto, escribía, era riguroso, pero tenía "la desventaja" de hacer muy difícil y desorientadora la lectura. Para Bobbio, entonces, el peligro no había terminado: "Quienquiera que pruebe sobre la base de la nueva edición corregida y aumentada, no hará una labor ni vana ni ilegítima". Mientras tanto, al mismo tiempo, en Pavia un joven estudioso de filosofía, Govanni Francioni, había comenzado a revisar la cuestión con el fin de realizar una nueva edición. Su proyecto, de ran envergadura filológica, concluyó en un libro editado por Bibliopólis y titulado *L'officina gramsciana*, que al igual que un topo logró abrirse un espacio entre los estudiosos, convirtiéndose en tema de discusión dentro y fuera del Instituto Gramsci. Desde 990 el debate se pone candente (partiendo de la entrevista a Francioni por parte de Giorgio Fabe de la revista *Panorama*, hasta llegar a la polémica de Gerratana contra el bizantinismo filológico en el último número de *Índice*) para llegar, entre visibles asperezas, al fatal año de 1991, durante el cual la Fundación Gramsci toma en consideración la idea de promover una nueva edición crítica y nacional de todos los escritos de Gramsci. Todo esto sucedía mientras la editorial Einaudi debía aún aprobar la publicación de los dos últimos tomos de la edición Gerratana, el estudioso que continuaba oficialmente presidiendo el Centro de Estudios Gramsci de la misma Fundación. Con la reciente renuncia a la presidencia de esta entidad por parte de Nicola Badaloni, la polémica "filológica" se avivó de nuevo entrelazándose a aquella sobre el perfil y sobre los programas del Instituto, y de hecho la cuestión permanece aún ahí. ¿Se debe hacer una nueva edición? Si la respuesta es sí, ¿con qué criterios y con cuál equipo humano? Estas son preguntas que deben ser respondidas por el Consejo Administrativo, el nuevo presidente, el nuevo director y un

comité científico especial, sobre la base de una discusión que hace parte de las actas (oficialmente incluida en *IG Informazioni,* revista trimestral gramsciana, Nº 2 de 1992, de donde sacaremos copiosa información).

Entremos ahora a analizar la parte viva del contraste, sin querer robar pantalla ni herir susceptibilidades. La propuesta de Francioni, explicada personalmente, es la siguiente: cuatro secciones, incluyendo la producción epistolar hecha antes del período carcelario (más la correspondencia con *Schucht Straffa*) y de todos los documentos artículos y verbales útiles para realizar la biografía y conocer el pensamiento de Gramsci. En la segunda parte, irían los *Cuadernos* subdivididos en tres grupos: "Traducciones", "Cuadernos varios" y "Cuadernos especiales" (el adjetivo "especial" fue dado por el mismo Gramsci). Aparte del epistolario y de los demás, la noticia más importante es la segunda sección, pensada sobre la base de un preciso convencimiento filológico. Con base en esto, Francioni considera hipotéticamente un método sinóptico en la elaboración del trabajo gramsciano. Antes que nada, afirma el investigador, muchas notas internas se deben volver a colocar temporalmente, como es el caso del famoso cuaderno 10 sobre Croce y Bujarin. Después, vista la forma como fue realizado el trabajo en la cárcel —cuadernos desdoblados y reunidos en paralelo– se trata de saber captar "los haces de superposición temporal entre las partes de uno y otro cuaderno" (I.G. citado pág. 97, como también en la pág. 22) Gramsci, quien disponía al máximo de cuatro cuadernos, generalmente uno o dos, se repite a menudo, usando las mismas páginas para escribir y, hasta 1932, fecha de iniciación de los "especiales monográficos" trabajó, además de los escritos mixtos, en las traducciones de Grimm, Marx, Goethe y de textos en lengua rusa (entre otros).

Estas traducciones para Francioni (como se deduce también del estudio de Lucia Borghese publicado por Belfagor XXXVI, 1981 , sobre "Gramsci teórico de la traducción") son importantes y forman parte por derecho propio de los *Cuadernos de la cárcel*. El problema es

que si se incorporasen cronológicamente, se complicaría la lectura, con una puntuación muy difícil entre un texto y otro; entonces, lo ideal sería que se distinguieran entre sí, sin amontonarlos o eliminarlos. Y he aquí la idea que se busca: registros paralelos y distintos, sincrónicos y cronológicos, sacando e intercambiando ideas continuamente al interno de la escritura provisional de Gramsci. De este modo, serían mucho más visibles las notas conceptuales entre una y otra partitura (dentro de las cuales oscilan conceptos como "hegemonía", "clase", "materialismo histórico" y "filosofía de la praxis"). Esto permitiría captar la intención del texto, el orden lógico "real", que no siempre coincide con el que se presume sea el cronológico.

Nada de eso –responde Gerratana– en su réplica oficial en la sede Gramsci en 1991: colocar en el mismo plano traducciones y trabajo teórico conllevaría a "una neta desvalorización del trabajo teórico de Gramsci" (IG. pág. 63). Se trata de ejercicios de lectura que al máximo se colocarían al final. Además, se necesitan trabajos preparatorios, estudios preliminares que en este momento hacen falta. Por lo demás lo dicho por Francioni son "conjeturas" útiles que se deben tener en cuenta, pero que no son suficientes para motivar un nuevo trabajo. "Filologismo exasperado" y "directivas extrañas a los textos". He aquí el resultado de la nueva lectura.

No, vuelve a replicar Francioni, las traducciones se deben incorporar. Son complementarias en sentido lingüístico y teórico al *corpus* de los escritos y corresponden a su "plano *complesivo*" (segunda elaboración escrita por Francioni, IG., pp. 88-89). Las *conjeturas* cronológicas al final son intrínsecas a la misma materialidad del texto. En efecto, sucede con frecuencia que se lee un trozo con conceptos más definidos y, casi enseguida, otros apartes con los mismos conceptos, pero menos definidos, como si el tiempo volviese menos precisas las formulaciones del autor. En este punto, escribe Francioni, ¿cómo entender realmente la forma como trabajaba Gramsci y cómo nacieron y se desarrollaron los núcleos teóricos de los *Cuadernos*? (pág. 99). No queda otra cosa que reconstruir el orden mental de Gramsci, la

forma como planeaba el trabajo, además de precisar el "mapa" cronológico sirviéndose de "pistas" e indicios caligráficos.

Pero, ¿qué opinan los otros investigadores? Para Badaloni el criterio cronológico de Gerratana "en sus líneas principales es absolutamente seguro y las hipótesis de Francioni aún están por demostrarse". Las traducciones, por el contrario, hay que ubicarlas "a latere" mientras una ordenación con géneros literarios no es aceptable ni creíble. De opinión similar es Massimo Salvadori para quien la edición Einaudi no es criticable "porque permite seguir paso a paso la maduración gramsciana, contra todo tipo de sistematización, siempre arbitraria en estos casos". Lo que no quita la posibilidad, según Salvadori, de que hayan visiblemente centros de gravedad teóricos en el tejido de la obra. Michele Ciliberto, por el contrario, considera una "paradoja" la exclusión de las traducciones, y piensa que es decisiva la diacronía filológica o la posibilidad de percibir las variantes semánticas, "las tendencias políticas y conceptuales a partir de la diversidad cualitativa de los textos". Giuseppe Galasso tiene un punto de vista muy particular: "aun dejando las exigencias de profundizar en el aspecto cronológico, la disputa corre el peligro de ser vana. Se parece a aquella entre lectura sinóptica y no sinóptica de los cuatro evangelios". El orden "interno", según Galassono "entra en conflicto con aquel material externo de los *Cuadernos* y ambos criterios son legítimos". ¿Incorporar las traducciones? "Esto no debe ser un elemento dramático o perturbador –dice– y de todas maneras un hilo lógico estará siempre visible, más allá de la disposición".

Giuseppe Vacca, director saliente del Centro Gramsci, y uno de los primeros en tomar en consideración la propuesta de Francioni, no toma partido:

> *hemos comenzado –declara– un primer trabajo instructivo para la edición de todos los escritos de Gramsci en el marco de una edición nacional con el patrocinio de la Presidencia de la República, el cual servirá para pergeñar el aspecto clásico del pensador.*

Todo esto parece muy bien, sin embargo, la edición Einaudi queda incompleta y actualmente las posiciones de Gerratana y Francioni no

parecen compatibles. La disputa, además, toca a los cultores extranjeros de Gramsci. Por ejemplo, Joseph Buttigieg, encargado de la edición en Estados Unidos y quien registra en notas las hipótesis cronológicas de Francioni, considera que "una edición crítica no puede ser un monumento que no cambiará jamás". Sin embargo, agrega preocupado: "se hace necesario un patrón standard internacional para referencias y citaciones, y la enumeración de Gerratana es hoy la más usada por todos" (IG, pag. 76). Preocupación a la cual Francioni ya respondió así: El orden puede cambiar, pero la enumeración seguirá siendo la misma. Es un modo de reconocer que no se puede prescindir del trabajo de Gerratana.

Concluyendo, ¿es verdaderamente importante toda esta discusión? Creemos que sí y por un buen motivo que no es solamente filológico: es tratar de entender la urdimbre escurridiza y al mismo tiempo asistemática del pensamiento de Gramsci, fijar a través del "cómo" las preguntas que hagan sentido. ¿Son "aproximaciones sucesivas" a una teoría de la época, marcada por tres grandes "revoluciones pasivas", es decir, el fascismo, *New Deal* y los resultados de Octubre?, ¿es una teoría orgánica de la acción política, postleninista y postgoulliana, en donde "praxis de la conciencia" significa descongelar los bloques sociales sin eliminar al adversario?, ¿es la reforma radical del marxismo, tal como sugiere la crítica al "valor -trabajo" y recuperación de los mercados, la que se insinúa en el famoso *Cuaderno* 10, censurado por Straffa? (De este tema habló Baladoni recientemente en su obra "Crítica Marxista"). Todo esto es Gramsci y mucho más, entre los pliegues de un escrito en ebullición que sigue y a menudo sobrepasa los hechos: es pensamiento vivo en forma de obra abierta. Y es exactamente allí a donde nos conduce el enigma filológico.

Roma. L'Unitá, 9 febrero 1993
Autor: Bruno Gravagnuolo
Traducción: Eduardo Sastoque y Jorge Gantiva Silva.

APÉNDICE DOS

Síntesis biográfica de Antonio Gramsci

I

La vida y la obra de Antonio Gramsci están signadas por la gran crisis del siglo XX (crisis de la democracia y crisis del socialismo). Las guerras, los nacionalismos, el fascismo y las revoluciones fueron las formas como a menudo se expresó la crisis de Occidente que Toni Negri define a través del signo de la *catástrofe*. La Italia de entonces (1917-1945) participa de este drama como protagonista de primer orden. De una parte, el ascenso del fascismo y la crisis de la democracia definen la escena política en la cual Gramsci vivió, pensó y escribió. De otra parte, el auge del movimiento obrero y de la fractura de la opción revolucionaria delimitan el campo de interpelaciones de la filosofía de la praxis. Además, Italia por su historia, tradición y cultura poseía una capacidad de interlocución singular con el mundo intelectual y político que produjo una pluralidad de proyectos democráticos, estéticos, sociales e intelectuales.

Gramsci, un intelectual surgido de las entrañas del sardismo (movimiento regional de las provincias del Sur) y del neoidealismo hegeliano (Croce), que piensa y practica la polítca a través de las relaciones entre la filosofía y la historia, construyó un horizonte de pensamiento en el vértice mismo de la modernidad. Representa, de un lado, tradición, continuidad y desarrollo del proyecto de la modernidad y, por otro, explicita la crisis del marxismo y la derrota de la opción revolucionaria en Europa, lo que generó un replanteamiento acerca del sentido de la política y abrió un nuevo campo de interpelaciones de la cultura, la ética, la vida cotidiana y el poder.

En el período que transcurre su actividad política e intelectual (1913 -1937), se compromete en la orientación de las huelgas de masas en Turín, en el trabajo educativo y cultural entre los trabajadores, en la construcción de un proyecto crítico del marxismo basado en la ética y la cultura, en la elaboración de un horizonte de pensamiento para la filosofía de la praxis, en las nuevas formas de organización política que, como los consejos de fábrica, redefinieron la autonomía de los trabajadores, en el agenciamiento de las clases y grupos subalternos, en la resignificación de la sociedad civil y en el papel de los intelectuales y del mundo de la cultura.

En su corta vida física (46 años) dejó una rica y variada obra, considerada por la cultura de Occidente de gran valor teórico y ético -político. En el seno del marxismo y en la filosofía en general sobresale por haber emprendido una de las elaboraciones más originales y críticas del pensamiento contemporáneo. Su aporte teórico ligado a la *ciencia política* está acompañado también de una singular contribución a la teoría del lenguaje, la crítica literaria, la pedagogía crítica, el periodismo y la cultura. Desde sus años juveniles incorporó la filosofía, la ética y la estética al proyecto político de emancipación de los grupos subalternos y de los trabajadores.

De Gramsci se puede decir que vivió como un intelectual orgánico, que reestableció las relaciones profundas entre el pensamiento y la política, que articuló las reivindicaciones nacional -populares con el proyecto de la modernidad socialista. Su crítica al empirismo y al positivismo permitió recuperar el nexo filosofía/ marxismo. El presupuesto metodológico del "Bloque histórico" orientó su actividad política y teórica en una perspectiva de renovación y cambio. En una época dominada por el positivismo, valoró el significado de la filosofía y de la ética y consideró que el problema del poder alude a la construcción de un proyecto democrático, ético-cultural. *Los Quaderni del carcere*, su obra mayor, es objeto de una valoración crítica en los círculos filosóficos y

culturales. En las *Lettere del carcere* escribió una serie de reflexiones sobre la cultura, la familia, la educación, el amor y la subjetividad.

La enfermedad que acompañó siempre a Gramsci, no fue óbice para realizar fur ewing una de las obras más singulares, críticas y humanas del pensamiento moderno. Por una ironía de la vida, Gramsci recobró la libertad plena en abril de 1937 y murió de una hemorragia cerebral el día 27 del mismo mes. Sus restos reposan en el cementerio de los ingleses de la ciudad de Roma. El pensador socialista que se propuso "hacer" algo para la eternidad" (*fur ewig*), no sólo cumplió con su cometido, sino que animó, junto con Benjamin, Adorno, Korsch y Bloch, una de las visiones más agudas de marxismo y de la filosofía contemporánea.

II[147]

1981 Nace en Ales (Cagliari), Italia, el 22 de enero. Es el cuarto de siete hijos.

1903-05 Termina su primaria y se ve obligado a trabajar en la oficina de catastro de Ghilarza.

1905-08 Con la ayuda de la familia continúa sus estudios. En los primeros años siente especial atracción por las matemáticas, la ciencia y la lingüística. A los 14 años comienza a leer la prensa socialista que su hermano Gennaro le envía desde Turín.

1908-11 Vive con su hermano Gennaro, a la postre secretario de la sección socialista. Frecuenta el movimiento socialista y participa en las discusiones acerca de la situación social y cultural de la Isla. Surge en él un profundo sentimiento de

147. Esta síntesis biográfica de Gramsci está basada en lo fundamental en la Cronología della vita di Antonio Gramsci que Valentino Gerratana escribió para la edición crítica de los Quaderni, Vol. I, (1- 5), pp. XLIII- LXVIII.

rebelión contra la dominación burguesa. En 1910 publica su primer artículo en *L'Unione sarda* de Cagliari. Se convierte en corresponsal del diario de Aidomaggiore. Comienza a leer a Salvemini, Croce y Prezzolini. Realiza sus primeras lecturas de Marx.

1911 Obtiene el diploma del Liceo. Recibe una beca para estudiar en la Universidad. Vive con Angelo Tasca, compañero de estudios y dirigente del movimiento juvenil socialista.

1913 Adelanta sus estudios universitarios en medio de difíciles condiciones de salud. Adhiere al "Grupo de acción y propaganda antiproteccionista" y queda impresionado por la participación de los campesinos en la vida política.

Realiza los primeros contactos con el movimiento socialista turinés, con el cual probablemente inició su actividad política.

1914 Estalla la Primera Guerra Mundial. Gramsci se alinea en la izquierda revolucionaria del movimiento socialista de Turín. Toma posición frente a la guerra y escribe el artículo *Neutralidad activa y operante* en *Il Grido del Popolo*, 31 de octubre.

1916 Se dedica al periodismo en la sección "Sotto la Mole" del *Avanti.* Dicta conferencias en los círculos obreros de Turín sobre Romain Rolland, la Comuna de París, Marx y Andrea Costa.

1917 Dirige el número único de la Federación Juvenil Socialista piamontesa, *La Città Futura*, 11 de febrero, donde publica varios artículos. Triunfa la revolución de Octubre. En *Il Grido del Popolo* escribe artículos y notas en los cuales exalta la figura de Lenin y destaca la dimensión universal de la revolución bolchevique. Tras las insurrecciones obreras en Italia es nombrado secretario de la comisión ejecutiva provisional de la sección de Turín y dirige *Il Grido del*

Popolo. En diciembre propone la creación de una asociación proletaria de cultura. Funda el *Club de vida moral*. Escribe el artículo *La revolución contra el capital* en el *Avanti* milanés del 24 de diciembre.

1918 Acusado de "voluntarismo" por sus compañeros. Su nombre figura en los informes de la policía. Conmemora el nacimiento de Marx en *Il Grido del Popolo*, 4 de mayo. El 5 de diciembre sale el primer número de la edición turinesa de *Avanti*, con Octavio Passtore como redactor-jefe, y Gramsci, Togliatti, Leonetti y Galetto como redactores. En breve tiempo el tiraje pasó de 6.000 a 50.000 ejemplares.

1919 Desarrolla entre los campesinos-soldados una eficaz propaganda socialista. Gramsci, Tasca Terracini y Togliatti crean la revista *L'Ordine Nuovo*. Gramsci es nombrado secretario de redacción. El 1o. de mayo sale el primer número con el lema "Instruíos porque tendremos necesidad de toda vuestra inteligencia. Agitáos porque tendremos necesidad de todo vuestro entusiasmo. Organizáos porque tendremos necesidad de toda vuestra fuerza". Gramsci es elegido para la comisión ejecutiva de la sesión socialista turinesa. Plantea el problema de los *consejos de fábrica* como formas de poder alternativo. Traduce del ruso, francés, inglés y alemán los documentos y testimonios del debate internacional del mundo socialista e, igualmente, da a conocer los desarrollos de la cultura contemporánea: Barbusse, Lunacharski, Romain Rolland, Gorki, Martinet, etc.

En julio, Gramsci es arrestado por su participación en la huelga política de solidaridad con las repúblicas socialistas de Rusia y Hungría.

Participa en las actividades de la "escuela de cultura". En abril se desarrolla la huelga general a la que adhieren más de 200.000 trabajadores turineses que a la postre fracasó, entre

tanto la dirección del partido socialista y la CGL la desconocieron.

Gramsci y *L'Ordine Nuovo* apoyan la iniciativa para la constitución en Turín de los "grupos comunistas de fábrica", base del futuro partido comunista. En agosto, Gramsci se separa de Togliatti y Terracini, se niega a entrar en la fracción comunista eleccionista de la sección socialista de Turín y reúne en torno suyo un pequeño grupo denominado "Educación comunista". En diciembre se encuentra con Henri Barbusse, quien pronuncia una conferencia sobre el movimiento *Clarté*. El 24 de diciembre sale el último número de *L'Ordine Nuovo* semanal. La edición turinesa de Avanti adopta el encabezamiento de *L'Ordine Nuovo* y la dirección le fue confiada a Gramsci.

1921 El 1o. de enero sale en Turín el primer número de *L'Ordinic Nuovo* diario con el lema de Lassalle:

"Decir la verdad es revolucionario". Funda con Zino Zini el Instituto de Cultura Proletaria. En el XVII Congreso del Partido Socialista, los delegados de la fracción comunista deliberan en torno a la constitución del partido comunista en Italia. Gramsci forma parte del comité central.

1922 Participa en Roma en el II Congreso del Partido Comunista en Italia, que aprueba las llamadas "tesis de Roma" en contraposición de las tesis del "frente único" de la III Internacional. Gramsci es designado representante al comité ejecutivo de la Internacional. El 2 de abril, Piero Gobetti pública en la *Revolución liberal* un ensayo sobre Gramsci y el movimiento socialista de Turín. Cerca de Moscú conoce a Julia (Giulia) Schucht. En septiembre, a solicitud de Trotski, redacta una nota sobre el futurismo italiano publicada en *Literatura y revolución*. El 28 de octubre, los fascistas toman el poder. Marcha hacia Roma. Comienza la época del terror

y, con ella, la clandestinidad. Trotski escribió en 1932 que salvo Gramsci, nadie vislumbró la posibilidad de una dictadura fascista.

1923 En Italia, la policía arresta a una parte del comité ejecutivo del PC (Bordiga, Grieco, etc.). Contra Gramsci se dicta una orden de arresto. Discusiones y enfrentamientos se presentan en el partido. Se propone la publicación de un nuevo diario llamado *L'Unitá*. Enuncia por primera vez el tema de la alianza de la clase obrera del norte y de la masa campesina del sur. En diciembre llega a Viena. Firma varias colaboraciones con el seudónimo de G. Masci.

1924 Proyecta fundar una revista trimestral de estudios marxistas y de cultura política. Conoce a Víctor Serge. Expone su concepción del partido. El 12 de febrero aparece el primer número de *L'Unitá*.

El lo. de marzo, preparado por Gramsci, sale en Roma el primer número de la revista quincenal de *L'Ordine Nuovo*. El 6 de abril es elegido diputado por la circunscripción de Venecia. El 10 de junio es asesinado Matteotti. Llamamiento a la huelga general política. En agosto es nombrado secretario general del partido. Nacimiento de su hijo Delio.

1925 Colabora en la creación de una escuela del partido por correspondencia. Conoce en Roma a Tatiana Schucht, hermana de Giulia.

1926 En agosto nace Giuliano, el segundo hijo de Gramsci. En carta al partido bolchevique de Rusia llama la atención sobre el peligro que representa el fraccionismo en dicho partido para el desempeño de su función dirigente.

Redacta el famoso ensayo *Algunos temas de la cuestión meridional*. En la ola de terror y persecuciones, la dirección

del partido se preocupa por la seguridad personal de Gramsci y se prepara su traslado a Suiza.

En noviembre es detenido Gramsci y obligado a regresar a Roma. Pese a su inmunidad parlamentaria es arrestado junto con otros diputados y encerrado en la cárcel de Regina Coeli. Desde este momento la vida intelectual y física estarán signadas por los rigores de la prisión. Con base en la "ley" fascista de seguridad pública, el 8 de noviembre es condenado al destierro por cinco años. Es confinado en la isla de Ustica.

1927 El 20 de enero deja Ustica y es trasladado a la cárcel de Milán. Recibe algunos libros y está autorizado para escribir máximo dos cartas cada semana. En marzo elabora el famoso plan de estudios que lo consagró como teórico y pensador original. El plan contempla:

1. Historia de los intelectuales italianos. 2. Lingüística comparada. 3. Teatro de Pirandello. 4. Ensayo sobre las novelas de folletín. Se siente animado por la idea de "hacer algo" *fur ewig* (para la eternidad).

1928 El 28 de marzo, el fiscal Michell Isgró sentenció: "durante veinte años debemos impedir funcionar a este cerebro". El 4 de junio Gramsci es condenado a 20 años, cuatro meses y cinco días de reclusión. Sufre de uremia crónica y es destinado a la casa penal de Turi (Bari). El 9 de julio llega a Turi y le asignan el número de matrícula 7047.

1929 Estalla la Gran Depresión del capitalismo mundial. Obtiene permiso para escribir en la celda. El 8 de febrero comienza a escribir sus famosos *Cuadernos de la cárcel,* donde se hallan sus libros conocidos. Proyecta un estudio sobre el canto X del *Infierno* de la *Divina Comedia*.

1930 El partido adhiere a las posiciones del "social-fascismo"; Gramsci, por el contrario, prevee una fase "democrática" y sugiere la consigna de la Constitución (constituyente).

1931-2 En agosto sufre la primera crisis grave. En noviembre, la condena es reducida a 2 años y cuatro meses.

1933 El 7 de marzo tiene una segunda crisis grave. En París se constituye un comité para la liberación de Gramsci y de las víctimas del fascismo. Azione Antifascista dedica el número de junio a la figura de Gramsci. U. Caloso escribe en Justicia y Libertad un ensayo sobre Gramsci y L'Ordine Nuovo.

1934 En el extranjero se reanuda con vigor la campaña para la liberación de Gramsci. Romain Rolland publica un opúsculo sobre su figura.

1935 En junio es víctima de una nueva crisis.

1937 Luego de un período de libertad condicional, Gramsci recobra la libertad plena. Proyecta retirarse a Cerdeña para restablecerse. Una nueva crisis sobreviene y sufre una hemorragia cerebral. Muere el día 27 de abril. El mundo democrático, antifascista y socialista rinde un homenaje a Antonio Gramsci.